

فلسفة إدموند هسرل
نظرية عالم الحياة



نادية بونفقة

فلسفة إدموند هسرل

نظرية عالم الحياة

تقديم الدكتور ديتر لومار
مدير أرشيف هسرل بجامعة كولونيا



ديوان المصطبوعات الجامعية

الكتب الصادرة عن ديوان المطبوعات الجامعية لنفس المؤلف:

- ماذا يعني التفكير سبتمبر 2008 د.م.ج
- فلسفة إدموند هسرل: نظرية الرد الفينومينولوجي د.م.ج
- الطبعة الأولى 2005 د.م.ج
- الطبعة الثانية 2011 د.م.ج

© ديوان المطبوعات الجامعية: 2012-05

رقم النشر: 4.08.5309

رقم ر.د.م.ك (ISBN): 978.9961.0.1554.4

رقم الإبداع القانوني: 2012-530

فينومينولوجيا عالم الحياة

تقديم الدكتور ديتير لومار
مدير أرشيف هسرل بجامعة كلونيا

إن موضوع عالم الحياة لم يظهر لأول مرة لدى هسرل في كتابه *أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية* 1936، بل إن "الموقف الطبيعي" الذي تضمنه كتاب *الأفكار* 1 (1913)، يمكن وصفه كنمط من التصديق بالعالم وبواقعيته. بالمثل ينتقد هسرل في كتاب *الأفكار* 1 التجريد المميز للفيزياء التي تتناول الشيء فقط في صفاته القابلة للقياس، و تغض الطرف عن الصفات "الذاتية" الثانوية مثل اللون، الحرارة إلخ. إن الفيزيائي يجرّد حتى المكان اليومي للإدراك ليجعل منه مكاناً موضوعياً- فيزيائياً¹، دقيقاً. إن كل ما يمكن إدراكه حسياً ليس سوى رمزا للوجود الحقيقي الفيزيائي الذي يوجد وراء الأشياء اليومية. نتيجة لهذا يصبح العالم اليومي في نظر الفيزياء مجرد شيء ذاتي. على أن هسرل يعترض على هذا بأن الشيء الذي يحثه الفيزيائي هو نفسه الشيء الذي ينتمي إلى الحياة اليومية. هنا نجد المعالم الأولى لنقد هسرل للعلم فيما بعد. هذا النقد يعني أن العلم لا يملك بأي حال من الأحوال قيمة أسمى من بداهات الحياة اليومية. بل إن بداهات العلم نفسها تتركز جميعها على بداهات الحياة اليومية.

في كتاب *الأفكار* 2 نجد التأويل الأول للأنا بمعنى أنا- الأشياء المألوفة². بهذا فقد تم لأول مرة إثارة الاهتمام بعملية كسب التجربة والتكوين الوراثي

1 objektiv-physikalischen Raum .

2 Habitualitäten

للشخصية¹ في قرارات وتجارب تمت معاناتها بشكل انفعالي. من الأمثلة الرئيسية هنا نجد تحليلات الهيجانات مثل الخوف والغضب. إن مثل هذه الهيجانات تحيل قصدياً إلى أحداث ماضية ومستقبلية. بهذا تُستخلص الصفات الشعورية والتحفيزية للسلوك اليومي،² التي تنتمي إلى مجال المعارف والموضوعات الصحيحة بصورة بدئية، في العالم. أما في الفقرتين 69 و72 من كتاب المنطق الصوري والترسندتالي (1929)، فيفحص هسرل الوظيفة التأسيسية التي تملكها بداهة عالم الحياة بالنسبة إلى المنطق والرياضيات. في الجزء الثاني من الكتاب يشترط الرجوع إلى بداهات التجربة، أي تجارب أشياء فردية عينية، وهذا من أجل أن نفهم كيف تكون العلوم الصورية³ ممكنة. في هذا السياق يهتم هسرل بالدرجة الأولى بنقد الحق⁴ وحدود هذا الحق ضمن تجريدات المنطق والرياضيات. لو كان ينبغي لهذا النقد أن يكون ممكناً من دون حلقة،⁵ لما كان بإمكان أرضية التجربة التي تنطلق منها في هذه الخطوة، أن تتضمن بعد أي من هذه التجريدات الواضحة.⁶ لهذا السبب يشترط هسرل الرجوع إلى عالم الحياة قبل العلمي.

في كتاب أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا والترسندتالية (1936) نجد كذلك أبحاثاً موازية بخصوص تجريدات الفيزياء. إن عالم الحياة يمثل حتى بالنسبة إلى العلوم الطبيعية المحرّدة، مجال البداهات المؤسسة التي تعتبر أصلاً لتأسيس بداهات علمية. في الفقرتين 1 و7 من كتاب الأزمة يتحدث هسرل عن وظيفة الفلسفة على العموم، حيث يركّز على مسألتين مركبتين هما: العصور اليونانية القديمة بصفاتها أنموذجاً، والتأمل الجديد للتحديد العقلي للحياة

1 genetischen Bildung der Persönlichkeit

2 gefühlsmäßigen und motivationalen Aspekte des alltäglichen Handelns

3 Formalwissenschaften

4 Recht

5 Zirkel

6 idealisierenden Setzungen

بواسطة فلسفة التنوير. في الفقرة 9 الطويلة يتناول هسرل البدايات¹ المنهجية الجاليلي وكذا أهمية هذا الأخير بالنسبة إلى تطور الفيزياء. أما في الفقرتين 10 و27 فيناقش هسرل تعارض المذهب الموضوعي المعاصر في العلم مع المذهب الذاتي الترنسندنتالي (ديكارت، سبينوزا، لوك، بركلي، هيوم، كانط) في الفلسفة المعاصرة. بعد ذلك يبدأ تحليل عالم الحياة. إن هسرل يعلم أن العلوم، طبقا للكيفية الخاصة التي تفهم بها ذاتها²، ليست في أزمة. بالعكس إن العلوم الوضعية تشهد تطورا ناجحا ومتوصلا على مستوى موضوعاتها ومناهجها، وهذا فوق أرضية نتائج سبق تحقيقها. من هنا يبدو أن تقدير أزمة ما إنما يصدق بالأحرى على الفلسفة نفسها، التي نعثر فيها على تحول سريع للشك، للوجودية، اللاعقلانية، الصوفية وكل اتجاه يتصارع مع كل اتجاه آخر.

على أن الأزمة الحقيقية للعلوم الوضعية لا تشكل عائقا أمام تقدّمها أو شكّا مرّرا في علميتها. إن الفحص الحاسم بمسّ دلالتها الحياتية³، أي الشيء الذي يعنيه العلم بالنسبة إلى الحياة عموما.

هذا، ولا يمكننا أن نردّ مسألة الأهمية بالنسبة إلى الحياة، إلى المنفعة الكبرى التي حققها العلم والتقنية. تملك وضعية العلوم جانبا سلبيا، وهذا الجانب يتمثل في إغراضها عن الأسئلة التي تعتبر مصيرية بالنسبة إلى وجود إنساني حقيقي وناجح.

إن أمنية التنوير المتمثلة في أن يجعل كل من العقل والعلم حياتنا أيضا أكثر عقلانية، لم تتحقق لحد الآن. إن ما تصبو إليه الإنسانية الأوروبية من خلال التنوير هو أن تؤسس حياتها من جديد بحرية، ومن غير أحكام مسبقة، وهذا بالتخلص من روابط الأسطورة، الدين والتقليد. إن هذه الاستقلالية النظرية

1 Einsichten

2 ihrem eigenen Selbstverständnis nach

3 Lebensbedeutsamkeit

المكتسبة بواسطة نقد الأحكام المسبقة الدينية والأسطورية، يجب أن تتبعها الاستقلالية العملية، وأداة هذا التقدم هي الفلسفة. يتمثل الأمل في أن تحقق الفلسفة، شأنها شأن العلوم، نوعاً من التقدم، أي أن تُطوّر مناهج دائمة وفي نفس الوقت أن تستطيع أن تشيّد بشكل مثمر فوق الأعمال التمهيدية للأسلاف. إن هذه الفكرة التقدمية انعكست أيضاً على الخيالات¹ السياسية والاجتماعية للتنوير. لقد كان من الواجب حل المشاكل الأساسية للإنسان ضمن نسق عقلي يتسع ذاتياً بشكل تقدمي. إن فكرة هذا النوع من العلم العقلي الذي تنتمي إليه الفلسفة وكل العلوم الوضعية، هي فكرة *philosophia perennis*، أي فكرة نشاط فلسفي خالد ومتجدّد بتحدّاد ذاتيا.

في الواقع، لقد تبين أن هذا المنهج المتقدّم و المتيح للتقدم لا يمكن تحقيقه إلا في العلوم الوضعية. هنا تحققت الانتصارات المطلوبة و المرجوة، هنا تحقّق البناء. للأسف اتخذت الفلسفة على خلاف هذا صورة فلسفات مؤرّرة² لذاتها، لكن غير متحدة فيما بينها، بل مقصية لبعضها البعض ومتصارعة مع بعضها البعض. من هنا يرى هسرل الفلسفة، هذا التأسيس الأصلي³ للإنسانية الأوروبية المعاصرة، أيضاً في أزمة عميقة ترجع أسبابها إلى اعتقاد الفلسفة بأنها لا تستطيع تحقيق أنموذجها الخاص. بهذا فإن صفة "أوروبي" في هذا السياق ليست تحديداً جغرافياً⁴ شاملاً (ومن هنا أيضاً مقصياً)، بل بكل بساطة الوصف⁵ الذي اختاره هسرل لفكرة تأسيس نظري وتطبيقي، أخير ومسؤول. إن القرار المتعلق بمعنى ولا معنى فكرة الفلسفة هذه، وكذا معنى ولا معنى حياة ناجحة، يجب إذن أن

1 Utopien

2 eindrucksvoll

3 Urstiftung

4 Ortsbestimmung

5 Bezeichnung

يتناول ضمن الفلسفة. إذا أمكن تحقيقه، كان بوسع الفلاسفة أن يكونوا شيئا يشبه نَحْلَمَة الإنسانية¹.

لماذا يبدو جاليلي في الفقرة 9 من كتاب الأزمة كشخصية بارزة إلى هذا الحد، في عملية تغيير معنى العلوم الطبيعية في بداية الحقبة المعاصرة؟ يُعرف جاليلي عندنا من خلال أبحاثه المتعلقة بالميكانيكا واكتشافه لحركة عالم جوبيتر²، كما يُعرف أيضا من خلال دفاعه عن البديل الكوبرنيكي عن نظام العالم البطليموسي³. إنه ينتمي إلى جماعة مميّزة من علماء الطبيعة الذين ساهموا، كل حسب طريقته، في اكتشاف الحقيقة المتمثلة في أن الأرض وكل الكواكب تدور حول الشمس. لقد اتَّخذ جاليلي مثلا أعلى بصفته رجل منهج بالدرجة الأولى، ذلك أنه صاغ بالضبط ما كان يعتقد به الباحثون الطبيعيون الآخرون في عصره، وهو أن كتاب الطبيعة قد حُرِّر بصيغ رياضية، وهذا يعني أن الطبيعة نفسها تملك بنية رياضية.

غير أنه لم يكن من السهل تحقيق هذه الفكرة الخاصة بطبيعة مشكلة رياضية في علم طبيعي نشط مريض. حتى الرياضيات كان عليها هاهنا أن تتجاوز بعض المشاكل الصعبة، وخير شاهد على ذلك تاريخ الجبر وحساب التفاضل. ليس من السهل في الغالب أن نقيس أيضا أشياء العالم الحسي المحيط بنا بدقة، إلا أن التحسينات⁴ التي أدخلت على تقنية القياس، وكذا إنتاج عدسات بصرية إلخ. قد سمحا بممارسة عملية استكمال⁵ القياس. إننا نعتقد أنه في مقدورنا دائما أن نتجاوز من جديد كل دقة أو صرامة⁶ محققة. حتى الأشياء اليومية نفسها يعاد صياغتها في النظرة المجردة للفيزياء إلى أشكال مثالية دقيقة. فهي موضوع

1 die Funktionäre der Menschheit

2 Jupitermonde,

3 ptolemäischen Weltsystem

4 Verbesserungen

5 Vervollkommenung

6 Genauigkeit

7 umgedeutet

للتجريد، وهي نفسها تخضع للتجريد. إن العالم يتغير من منظور هذا التجريد. كما أن القياس يقدم في الحياة اليومية مقاربة¹، تقريبا² من قياس مثالي. إن القياس الدقيق يسمح بالاقتراب من الحقيقة الماثلة واللاتسبية، كما أن الطبيعة التي تم قياسها بدقة تتحول بهذا إلى نمط³ الموجود بالحقيقة. نفس الشيء يصدق أيضا على العلاقات السببية ضمن الحياة اليومية. إن العلم الطبيعي المريض هو أول علم تصور العلاقات السببية كملاقات قابلة للوصف بشكل مثالي رياضي، كقوانين للطبيعة نفسها. لهذا يتم أيضا في العلم الطبيعي المريض تصور فكرة سببية كلية ضرورية تكون قائمة وراء العلاقات التقريبية⁴ في العالم اليومي المحيط بنا.⁵

من وجهة نظر المرحلة المعاصرة، حسب الشك الراديكالي ليوم بخصوص فكرة سببية كلية، وحسب كل من بركلي وكانط يظهر لنا تصور البنية الرياضية للطبيعة كنوع من الفرضية، بحيث سيكون العلم الطبيعي بصفته كلا بمثابة التأكيد اللامع لهذه الفرضية. إلا أنه يبقى رغم كل الانتصارات مجرد اختراع نافع، تجريدا لا يملك سوى علاقة محدودة بمعرفتنا للسببية التي تنتمي إلى عالم الحياة⁶.

حتى الرياضيات لم تنج من التحول البطيء للمعنى الذي شهد بداياته مع تجريدات العلم الطبيعي. ففي الجبر يمكننا ملاحظة تقينا معينا للرياضيات، ذلك أنه في وحدة القياس⁷ التي يمكن أن ندرك فيها عمليات العد كلوغاريتم⁸، أي

1 eine Annäherung

2 Approximation

3 stilisiert

4 ungefähren Verhältnissen

5 in der alltäglichen Umwelt

6 lebensweltliche Erfahrung

7 Maß

8 Algorithmus

كطريقة عدّ بسيطة، تتحوّل أيضا الأريثميتيكا¹ إلى نشاط يتّبع فقط قواعد لعبة معينة. بهذا تم تقنين الرياضيات بمعنى من المعاني، وهذا التقنين أدى بدوره إلى ابتعاد متزايد عن الأصل المرئي لهذا العلم، الشيء الذي نجم عنه تضيق أكيد للمعنى بصفة دائمة.

إلا أن تضيق المعنى إذا كان يعني تغييرا للمعنى وابتعادا عن المصادر الأصلية والمرئية لمعنى العلم، فإن تأثيره على العالم اليومي سيكون أكبر، ذلك أنه سيتم تأويله الآن كعالم مجرد² تجريدا رياضيا، كعالم من المثاليات³. هذا العالم المجرد سيعتبر في الوقت نفسه العالم الحقيقي الوحيد.

إلا أن هذا يعدّ إدراجا، إلخاقا غير مقبول، لأن معه ابتعدت نظرتنا إلى العالم عن المصادر المرئية في عالم الحياة. إن هذا التأويل الجديد⁴ للعالم اليومي قد بدأ أول ما بدأ مع جاليلي.

من الممكن أن نتأمل إلخاق طبيعة مجردة بطبيعة حسية كعائق حقيقي أمام الفهم الذاتي وفهم العالم. كان من الواجب أن يكون هدف العلوم الطبيعية قائما أصلا في الحياة، إلا أن علاقة العلوم بالحياة اليومية⁵ قد تم دفنها بواسطة التجريدات،⁶ الشيء الذي جعل كل تأمل ينتهي دائما عند التصور الذي مفاده أن الأمر يتعلق بكل تأكيد بالطبيعة نفسها المشكّلة بطريقة رياضية. إلا أننا نغفل وننسى خلال ذلك أن الأمر يتعلق بتجريد منهجي قادنا من العالم اليومي المحيط بنا إلى تصور بنية مثالية للطبيعة نفسها.

1 Arithmetik

2 substrierte

3 Idealitäten

4 Umdeutung

5 Alltag

6 Idealisierungen

إن العمليات التجريدية في العلوم الطبيعية تعدّ نوعاً من "اللبس الفكري" بالنسبة إلى العالم. هذا اللبس مفيد خاصة بالنسبة إلى التنبؤ الذي صار ممكناً في العلوم الطبيعية بفضل المناهج الرياضية. غير أنه مضر أيضاً في الوقت ذاته، لأن اللبس الفكري يبدّل العالم والإنسان، يضيف عليهما خصائص لا يملكها. تظهر نتائج ذلك على سبيل المثال في التأويل الميكانيكي للسلوك الإنساني لدى هوبز. كما يصف كانط من جهته مشكلة كيف يمكن تصور حرية الإنسان في عالم يكون محدداً تحديداً سببياً كلياً كما يلي: إذا كانت كل الأحداث تخضع لسببية كلية، فهذا يعني أن سلوكي الخاص هو أيضاً نتيجة سببية لأحداث أخرى ومن هنا فهو سلوك غير حر.

هذا، وقد توالى عدة محاولات من أجل حل مسائل الأسس والمشاكل الناجمة عن التجريدات الممارسة من طرف العلوم الطبيعية المعاصرة. كما أنه سرعان ما برز بشكل إجمالي مع المذهب التحريبي الإنجليزي، تحوّل للمذهب الموضوعي المعاصر إلى مذهب ذاتي ترنسندنتالي. إن السؤال الذي يطرحه المذهب الترנסندنتالي هو: كيف نشأ المعنى الوجودي للعالم المعطى بشكل سابق في أفعال ذاتية. هاهنا يوجد في الوقت ذاته إغراض عن المذهب الموضوعي الإثباتي والساذج للفلسفة المعاصرة: إن الشيء الأول في ذاته ليس العالم بل الذاتية التي تؤسس هذا العالم (Hua VI, 70).

إلا أن كل هذه المحاولات تشكل افتراضاً حاسماً، إنه افتراض عالم الحياة قبل - وخارج - العلمي وبداهاته.

يكرّس هسرل (Hua VI, 107 f.) لهذه البدايات تحليلات فينومينولوجيا مفصّلاً. ففي مقدمة كل البدايات يوجد الإدراك كنمط أصلي¹ للحس، يليه التذكر والخيال. كما يوجد مصدر آخر للبداية وهو جسمنا مع أعضائه

1 Urmodus

الإدراكية الحسية¹ وهي: العينان، اليدين، الأذنان... إلخ. وتلعب في الوقت نفسه إلى جانب الإدراكات، حركات الجسم Kinästhesen التي تحصل بالتوازي مع الإدراك الحسي دورا تأسيسيا مهماً. إن الإدراك وحركات الجسم Kinästhesen يتفاعلان مع بعضهما البعض،² وذلك عندما يبتان الشيء الذي نراه بصفته مرئيا وحقيقيا. لو وجد في هذا التفاعل³ بين حركات الجسم والعينية⁴ نقض⁵ للمعيارية،⁶ لعرفنا مباشرة أن الشيء الذي نراه هنا ليس حقيقيا. إن السلوك الأنائوي الفاعل والمتصرف بنشاط للجسم، الذي تراققه دائما حركات الجسم، هو في الوقت ذاته نوع من الأداة العقلية. بواسطته يمكنني، وذلك من خلال تحريكه مباشرة، أن أحرك نفسي والأجسام الأخرى المنتمية إلى العالم الخارجي بطريقة غير مباشرة إلخ. إنه يحقق إمكانياتنا.

إن الآخرين يظهرون أولا في إدراكنا بصفتهم أجساما⁷ مميزة ومتحركة حركة ذاتية، ليتحلوا بعدها كأجساد⁸ تابعة للنوات-أناوية أجنبية. إلا أن هذا الإدراك للجسم أجنبي بصفته جسدا أجنبيا، يكون دائما بشكل غير مباشر وبواسطة، ذلك أن تجارب الآخر لا تعطي لنا أبدا بشكل ذاتي، كما هو الحال بالنسبة إلى تجاربنا الخاصة. هذا يعني أن الطريقة الخاصة التي يعطي لي بها جسدي، من خلال إحساسات مزدوجة⁹ على سبيل المثال، لا يمكن أبدا أن يبلغها شخص آخر. إن الجسدية التي يتصف بها الآخر تبقى طبقة خالصة من المعنى،¹⁰ مضافة بشكل إدراكي.

1 Wahrnehmungsorganen

2 spielen zusammen

3 Zusammenspiel

4 Sinnlichkeit

5 Bruch

6 Normalität

7 Körper

8 Leiber

9 Doppelempfindungen

10 bloße Sinnesschicht

غير أن الأمر لا يتعلق فقط بتأسيس هؤلاء الآخرين، بل أيضا بأفعال التأسيس الجماعية التي تؤسس فيها على سبيل المثال موضوعية الأحداث¹. إن موضوعية حدث ما تعني أنه لا يصدق فقط بالنسبة إلي، بل أيضا بالنسبة إلى كل الآخرين. فضلا عن هذا توجد نظرة جماعية إلى الموضوعات والأفعال² التي يمكن تقديرها أيضا على هذا النحو، كما توجد أيضا مشاريع جماعية تنتمي إليها العلوم نفسها. إن كل الموضوعات التي تنتمي إلى عالم حياتنا لا تملك فقط جسمية³ خالصة، بل أيضا خصائص روحية وثقافية. يمكننا ملاحظة غابة قريبة إما بصفتها خشبا يمكن استخدامه اقتصاديا، أو بصفتها غابة موحشة غير مستعملة، أو من منظور شعري بصفتها غابة صغيرة لطيفة.

إن هذه العناصر المنتمية إلى عالم الحياة وإلى تأثيراته⁴ تظهر لنا كأشياء واضحة بذاتها⁵. إلا أن هسرل يصف الفينومينولوجيا أيضا بأنها علم الأشياء الواضحة بذاتها. إن الفينومينولوجيا تهتم ببحث القناعات الخاصة بعالم الحياة، التي لم يسبق لها أبدا أن كانت موضع تساؤل جاد. في الواقع، إن بدايات عالم الحياة هي في الوقت ذاته شروط⁶ التفكير العلمي. بهذا تنتمي على سبيل المثال البداهة المفترضة: العالم موجود، دائما إلى كل الإشكاليات⁷ العلمية والفلسفية. هذا فضلا عن أن كل تصحيح لرأي من الآراء لا يمكن أن يحدث إلا في عالم موجود بشكل سابق. إن الفلسفة وكل العلوم تطرح أسئلتها دائما فوق أرضية عالم حياة مفترض كعالم صحيح على الدوام. إن قيمه الصادقة⁸ تبقى مفترضة في كل تطبيق علمي، كما أنها تبرر أيضا إمكانية تحقيق فكرة علم. إلا أن تساؤلات معينة تُطرح أيضا بخصوص القيم الصادقة لعالم الحياة، ونعني بها

1 Sachverhalten

2 Handlungen

3 Körperlichkeit

4 Geltungen

5 Selbstverständlichkeiten

6 Voraussetzungen

7 Fragestellungen

8 Geltungen

التساؤلات المتعلقة بالذات التي تؤسس كل هذه القناعات. إن عالم الحياة يمثل مملكة¹ من القيم الموضوعية الصادقة، تحيل بشكل مترابط إلى مملكة الذاتي. إلا أن هذا الجانب الذاتي لعالم الحياة لم يُتخذ أبداً إلى حد الآن كموضوع لدراسة جادة، سواء من طرف العلم، وعلم النفس والفلسفة. على أنه طالما أننا لم نعرف هذه الذات الفاعلة ضمن فعل شمولي،² فإن هذا الجانب الذاتي يبقى غير معروف، مجهول ومن دون اسم. بهذا يعدّ عالم، وعالم حياة صورة³ لذاتية مجهولة في البداية، لكن فاعلة في نهاية المطاف⁴ (Hua VI, § 29). إن علما ما نتج عن هذه القناعات الخاصة بعالم الحياة، لا يكون ممكنا كعلم مؤسس بشكل نهائي، إلا بواسطة بحث هذه الذاتية المجهولة. ذلك أن العلم كعلم كلي يتطلب وضوحا في كل خطواته المؤسسة، وهذا انطلاقا من الجذور. إن العلم، كما سبق أن قررنا، يفترض عالم الحياة العيني المحيط بنا وبدهائاته. لكن كيف يفعل ذلك تحديدا؟ في الفقرة 33 يبدأ هسرل حسبا يبدو بأمور ساذجة⁵: حتى في الغيزياء تكون البدايات اليومية مفترضة، بداهة النظر الخاصة بأدوات القياس على سبيل المثال، بداهة السمع وقياس الحجم، وكذا تأويل الخطوط المنحنية والصور. غير أن الوظيفة التأسيسية لعالم الحياة تمتد إلى أبعد من هذا، ذلك أن كل مسائل العلم قد نشأت بصورة ضرورية على أرضية تطبيق حياتي مفترض. في هذا التطبيق الحياتي، في أهدافه ووسائله توجد الأسباب المؤدية إلى إمكانية العلم وإمكانية تحقيقه. بهذا يكون العلم موجّها أيضا بشكل غير مباشر نحو تطبيق الحياة. بالإضافة إلى هذا فإنه يركز دائما أيضا على المعارف البديهية وعلى التعاون المشترك للآخرين الذين نتواصل معهم. إن هسرل يميّز بداهات عالم الحياة عن غيرها، وهذا من خلال تسميتها بما يلي: بالشيء المعروف أكثر من غيره، بالشيء الواضح بذاته أكثر من غيره، وبالشيء المألوف لدينا من قبل

1 Reich

2 dieses leistende Subjekt einer Gesamtleistung

3 Gebilde

4 letztfundierenden

5 Trivialitäten

ودائما. من خلال هذه التسميات يكون هسرل قد تناول صفات مختلفة مميزة لعالم الحياة المعطى بشكل سابق، المعرفية منها والعملية والعاطفية. فالمؤلف¹ يدعونا إلى أن نثق في أمانته، والشيء المحرّب إلى حد الآن يدعونا إلى أن نستمرّ في انتظاره بشكل استقرائي في المستقبل. قد يكون من الممكن أيضا صياغة عملية البحث عن مسلّمات عالم الحياة قبل - المنطقية وقبل - العلمية المتنوعة، في مفاهيم الفلسفة القديمة: فالدوكسا، وهي الظن المتعلق بالحياة اليومية، يؤسّس الإيستيكي، أي المعرفة الحقيقية والمؤسّسة. هذا يعني أن العلم لا يأتي في المرتبة الأولى، بل القناعات الذاتية-النسبية للحياة اليومية.

حتى من وجهة نظر أخرى يبيّن العلم على بداهة الحياة قبل العلمية، حيث يفترض أن الفرضيات العلمية هي وجهات نظر أشخاص شرفاء حققوا تقدما جادا، أشخاص كانوا مستعدين لبذل جهود مضنية من أجل البرهنة على فرضية من الفرضيات. يذكر هسرل كمثال تجارب ميشالسن² التي يسوقها آينشتين كشرط لنظريته النسبية. غير أن آينشتين لا يستطيع أن يستعمل بهذا الصدد بناء نظريا لإنسان غير معروف، بل فقط الشخص العيني، الجدير بالتصديق، الذي سخر طاقته العملية ووقته من أجل القيام بالتجارب التي تهدف إلى تنفيذ فرضية الأثير³. لكي نعزّز استمرار العلم، لا يكفي إذن أن نصنع آلة تنتج فرضيات علمية، نعمل بعد ذلك على التحقق منها أو تنفيذها الواحدة بعد الأخرى. بل إنه يوجد دائما أشخاص يتوقف على جديتهم، ثرائهم الفكري، ملكة الحكم لديهم وكذا أمانتهم تحقيق مثل هذه المراجعة.

بالمثل يملك عالم الحياة في منظور آخر الأولوية: فالبناءات النظرية للفيزياء لا تكون أبدا مرئية بذاتها، في حين يعتبر عالم الحياة على العكس العالم الحقيقي، وهذا من حيث أنه شيء يمكن إدراكه أساسا بالتجربة⁴: "إن عالم الحياة هو

1 Vertraute

2 Michelson'schen Experimente

3 Ätherhypothese

4 etwas prinzipiell Erfahrbares

مملكة من البدايات الأصلية" (Hua VI, 130). تملك بدايات الحياة اليومية حقا أولا،¹ بحيث تحيل إليها كل البدايات الأعلى درجة. وعلى النقيض من التجارب المتصلة بعالم الحياة، تعتبر اكتشافات² العلم مجرد بناءات منفصلة عن التجربة العينية³. إنها تصورات تتعلق بما يقع "خلف" الشيء المعطى حسيا.

لا يقتصر الأمر فقط على كون النظريات العلمية مؤسسة على أرضية البدايات الخاصة بعالم الحياة، بل يملك العلم أيضا ارتباطا دلاليا⁴ مستمرا بالعالم الذي نعيش فيه، وهذا من خلال هذا التأصل⁵ في الحياة اليومية العملية. إنه ينتمي هو نفسه من منظور عملي إلى عالم الحياة. إن هذه المثاليات⁶ تبقى، حتى بصفتها "حقائق في ذاتها"، "نقاطا كلية مجردة مثاليا⁷" للفيزياء إلخ، أشكالا لتطبيق إنساني، ولهذا فإنها تبقى أيضا مرتبطة على الدوام بالتطبيق الإنساني.

غير أن العلم يؤثر هو الآخر على عالم الحياة، نظرا إلى أنه يتدفق، على حد تعبير هسرل، "داخل" عالم الحياة النسبي الذاتي. هذا "التدفق"⁸ يعني أنه يوجد دائما ضمن نمط رؤية العالم اليومية عناصر مستمدة من العلم. عندما نضغط على قاطع التيار، فإننا نفكر في تيار الإلكترونات، على الرغم من أننا لم نرها بعد أبدا. إن النتائج النظرية تشكل إثراء في المعنى بالنسبة إلى موضوعات عالم الحياة. يمكن مقارنة هذا قطعاً بالطريقة التي تضاف بها معاني ثقافية بصفتها تقييمات⁹، تقاليد حرفية متأصلة إلخ. إلى معنى الموضوعات اليومية.

يعتبر عالم الحياة قاعدة لإدراك كل "العوالم الميتافيزيقية الفوقية"¹⁰. إن وضع الفيزياء لطبيعة في- ذاتها ولسببية كلية، ليس سوى مثالا لعمليات

1 Urrecht

2 Einsichten

3 anschauungslose Konstruktionen

4 Sinnbeziehung

5 Verwurzelung

6 Idealitäten

7 ideal abstrakten Massepunkte

8 Einströmen

9 Wertungen

10 Überwelten

وقبل- الديني؟ كيف يمكن التخلص من جديد من عدوى الأشكال المثالية¹؟
بهذه الكيفية يتخذ مشكل جزئي،² خاص على ما يبدو، ألا وهو مشكل بداهة
عالم الحياة، صورة مشكل جد هام وكلّي للفلسفة (Hua VI, 137)، ذلك أن
الرؤية والخمس الأصليين لعالم الحياة، الدوكسا، لا يقدمان شيئا ضئيلا وقليل
الأهمية في مقابل ما يقدمه العلم، الإيستيمي، من أمور أعلى قيمة. إن عالم
الحياة يؤلف القاعدة الأخيرة لكل معرفة.

إن الدخول أو الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي³ وقبل العلمي الذي نبحث
عنه، وإلى أفعال الذات التي تؤسسه، يتم التحضير له في الفقرة 35 وما يليها من
كتاب الأرمّة بواسطة مجموعة من الردود. غير أن الفقرة 9 المتعلقة بجالييلي سبق
لها أن أوضحت منهاجا مركزيا من أجل هذا الرجوع، يتمثل في التحليل
التاريخي لمثل هذه البناءات الدلالية⁴ المكوّنة للثقافة. ولقد كان البحث المتعلق
بابتكار العلوم المعاصرة مثالا هاما بالنسبة إلى هذا المنهج. لهذا السبب كان
تطبيقه على المؤسسات الدينية مطلوبا بالمثل، إلا أن هذا سبق أن تحقق على
المدى الواسع خلال التنوير.

يتمثل الرد الأول في رد العلم، وهو يتجه نحو تحقيقنا المشترك⁵ لمعارف العلوم
الموضوعية، حيث يجب علينا أن نمتنع عن هذا التحقيق (§ 35). على أن هذا الرد
لا يؤدي ببساطة إلى اختفاء العلوم والعلماء. إنهم يظلون على ما كانوا عليه أيضا
في الماضي: أشكالا ثقافية، أشياء وممثلين⁶ ضمن عالم الحياة (Hua VI, 139). إلا
أننا لم نعد نقبل الآن تصديقهم. إننا نؤسس مع القرار المتعلق بهذا الرد اتجاهها

1 Idealgestalten
2 Sonderproblem
3 originären
4 Sinnstiftungen
5 Mitvollzug
6 Akteure

تجريدية¹، ستضاف لاحقا إلى المعنى الثقافي للموضوع. غير أنه علينا أن نفكر أيضا في الأساطير القومية، في التصورات الأسطورية لعوالم حياة إقليمية، وفي تثبيت² مثل هذه الأساطير في الكتب الدينية. عندما يتحدث هسرل هنا عن "عوالم ميتافيزيقية فوقية" فإنه يقصد أيضا الدين. حتى العالم الميتافيزيقي الفوقي للدين يرتبط بعالم الحياة.

إن تصوراتنا لتأثير الآلهة تركز، بالإضافة إلى نماذج الفهم المتعلقة بالسلوك، الطموح، القيم، العوائق، تجاوز العوائق إلخ. على المثل العليا لعالم الحياة. وبالمثل يصدق على العالم الديني الفوقي أيضا ما يصدق على التجريد الفيزيائي، وهو أنهما "يتدفقان" في عالم الحياة. إنهما يثران معنى موضوعات الحياة اليومية. بهذه الطريقة تم التأليف بقوة بين التأثير المؤسس للمعنى لتجريدات العلم وللتصورات الدينية. إنهما قابلان للمقارنة مع بعضهما البعض من عدة وجهات، إنهما شكلان ثقافيان يقدمان عالما في - ذاته. كلاهما يملك تأثيرا قويا على معنى الأشياء في عالم الحياة. فالفيزياء يمكنها على سبيل المثال أن تضلّلنا حين تجعلنا نتأمل كل السلوكيات الإنسانية تحت قاعدة سببية كلية، وبالتالي ننكر إمكانية قرارات حرة. بالمثل يمكن أيضا أن يؤدي التشكيل الديني الفوقي لبدايات عالم الحياة التي نملكها، إلى أن نؤمن بتأثير الإله على الأرض، إلى أن نضفي أيضا على السلوكيات اليومية معنى دينيا أو قيمة محدّدة دينيا. إن هدف هسرل هو أن يوضّح في الحالتين أن بدايات عالم الحياة تملك الصدارة بالنسبة إلى هذه العوالم الفوقية ذات الأصل المختلف.

عندما نتأمل هذا، نجد أن مسألة تدفق تجريدات فيزيائية وتصورات دينية في عالم حياتنا العيني عبر عالم خلفي موجود- في ذاته³، يطرح مشكلة معتبرة. كيف يمكننا أن نبلغ من جديد البدايات الأصلية لعالم الحياة قبل - العلمي

1 Idealisierungen

2 Verfestigung

3 eine an-sich-seiende Hinterwelt

وقبل- الديني؟ كيف يمكن التخلص من جديد من عدوى الأشكال المثالية¹؟
بهذه الكيفية يتخذ مشكل جزئي،² خاص على ما يبدو، ألا وهو مشكل بداهة
عالم الحياة، صورة مشكل جد هام وكلّي للفلسفة (Hua VI, 137)، ذلك أن
الرؤية والخمس الأصليين لعالم الحياة، الدوكسا، لا يقدمان شيئا ضئيلا وقليل
الأهمية في مقابل ما يقدمه العلم، الإيستيمي، من أمور أعلى قيمة. إن عالم
الحياة يؤلف القاعدة الأخيرة لكل معرفة.

إن الدخول أو الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي³ وقبل العلمي الذي نبحث
عنه، وإلى أفعال الذات التي تؤسسه، يتم التحضير له في الفقرة 35 وما يليها من
كتاب الأرمّة بواسطة مجموعة من الردود. غير أن الفقرة 9 المتعلقة بجالييلي سبق
لها أن أوضحت منهاجا مركزيا من أجل هذا الرجوع، يتمثل في التحليل
التاريخي لمثل هذه البناءات الدلالية⁴ المكوّنة للثقافة. ولقد كان البحث المتعلق
بابتكار العلوم المعاصرة مثالا هاما بالنسبة إلى هذا المنهج. لهذا السبب كان
تطبيقه على المؤسسات الدينية مطلوبا بالمثل، إلا أن هذا سبق أن تحقق على
المدى الواسع خلال التنوير.

يتمثل الرد الأول في رد العلم، وهو يتجه نحو تحقيقنا المشترك⁵ لمعارف العلوم
الموضوعية، حيث يجب علينا أن نمتنع عن هذا التحقيق (§ 35). على أن هذا الرد
لا يؤدي ببساطة إلى اختفاء العلوم والعلماء. إنهم يظلون على ما كانوا عليه أيضا
في الماضي: أشكالا ثقافية، أشياء وممثلين⁶ ضمن عالم الحياة (Hua VI, 139). إلا
أننا لم نعد نقبل الآن تصديقهم. إننا نؤسس مع القرار المتعلق بهذا الرد اتجاهها

1 Idealgestalten
2 Sonderproblem
3 originären
4 Sinnstiftungen
5 Mitvollzug
6 Akteure

خاصا للاهتمام، بل ومألوفا حقا داخل عالم الحياة، موقفا مهنيا بمعنى من المعاني. وعندما يصبح رد العلم موقفا عاديا، فإنه يصبح تعليقا Epoché، عادة ثابتة.¹

بعد ذلك يستعمل هسرل المنهج الماهوي (الأيدي)² الذي يستهدف الشيء المشترك (العام) في عوالم الحياة المختلفة. يوجد وراء تنوع القناعات العينية، المطبوعة بطابع ثقافي، التي تتناول ما هو حقيقي وذو قيمة، بنيات مماثلة ومشابهة ضمن كل عوالم الحياة (Hua VI, 142). بهذا فإن العالم قد سبق تشكيله مكانيا وزمانيا بطريقة قبل-علمية، لكن لا بمعنى تحديد هندسي دقيق. إن أجسام عالم الحياة تخضع لسببية خاصة بعالم الحياة - إلا أنها ليست السببية الكلية للفيزياء الدقيقة (Hua VI, 143). يوجد لدى الجماعات الإنسانية عموما نواهي وأوامر، تعاون، اتصال، صدق إلخ. هذا القبلي الخاص بعالم الحياة هو في نهاية المطاف الأساس البديهي³ بالنسبة إلى قبلي العلوم، مما فيها المنطق والرياضيات، ذلك أن هذه الأخيرة هي أيضا إنجاز جماعي. إن بحث حق كل القضايا الصادقة وموضوعات عالم الحياة الأصلي، يجب أن يحصل بطريقة فينومينولوجية، أي بالنظر إلى الطريقة التي تكون بها معطاة بالنسبة إلى الذات، وموسسة من قبل الذات في أفعال ذاتية (Hua VI, 147).

في هذا المستوى تكون ممارسة الرد الترنسندنتالي أيضا مطلوبة، وهو الرد الذي يتطلب أيضا وضعا بين قوسين للبداية الأكثر عمقا: وهي قناعتنا بأن العالم موجود. إن العالم لا يختفي بهذه الطريقة، كما أن كل دعاوي الصدق داخل العالم تبقى موجودة، إلا أنني أسحب مشاركتي فيها. هنا فقط يمكنني أن أقبل تماما على طريقة إعطاء القناعات المعقدة التي أملكها، ودون أن أحدد خلال ذلك حلقة ترتكز عليها حقا قناعاتي.

ترجمته من الألمانية إلى العربية

نادية بونفقة

1 fester Habitus.

2 die eidetische Methode

3 Evidenzgrund

المقدمة

هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ بعنوان "فلسفة إدموند هسرل: نظرية عالم الحياة"، والذي يعدّ تكملة وتعميقا لكتابي الأول "فلسفة إدموند هسرل: نظرية الرّدّ الفينومينولوجي"، يبدأ بوصف ممهّد للسياق التاريخي الفلسفي الذي نشأت ضمنه إشكالية أزمة العلوم والفلسفة الأوروبية التي تعدّ المحور الأساسي لآخر كتب هسرل وهو "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، حيث أن السؤال المطروح بهذا الصدد هو: كيف تم الوصول إلى زمن أزمة في نظر هسرل، وبأي معنى؟

حسب هسرل لا يتعلق الأمر بأزمة للعلم والفلسفة فحسب بل "بأزمة راديكالية تمسّ حياة الإنسانية الأوروبية"، ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة إلا إذا تمكنت الفينومينولوجيا من تحقيق مستوى من الوجود الإنساني من شأنه أن يمنح لنفسه معناه الخاص انطلاقا من حرية ومسؤولية خاصتين.

لتحقيق هذا يحتاج الأمر إلى بدء جديد، وهو البدء الذي تحقق في الفلسفة المتأخرة لهسرل انطلاقا من نقد العلوم الأوروبية التي أدّى استخدامها إلى تحويل العالم إلى عالم تقني معاصر.

من هنا تتمثّل هذه الأزمة بالدرجة الأولى في فقدان العلوم لمعنى الحياة، بمعنى أنّها لم تعد تعني شيئا بالنسبة إلى الحياة اليومية العينية للإنسان. لكن كيف ومتى ظهرت هذه الأزمة؟

في الحقيقة إن أزمة العلوم الأوروبية التي يتناولها هسرل كنقطة انطلاق لأبحاثه الترنسندنتالية-الفينومينولوجية هي إرث تاريخي، وبالتحديد إرث تطور فلسفي- تاريخي وروحي - تاريخي ابتداء مع جاليلي الذي سوى بين عالم المثاليات الرياضية والعالم اليومي، معتبرا الأول بمثابة العالم الحقيقي الوحيد

المحرّب والقابل للتحريب على الدوام؛ وعلى هذا الأساس يمكنه أن يحل محل العالم اليومي، عالم الحياة، عالم الحياة اليومية التحريية الطبيعية. إن صياغة وتأثير هذا الموقف الذهني الذي ازدادت حدّته أكثر فأكثر على الصعيد التاريخي هو صياغة لموقف الوضعية العقلية، الوضعية الفيزيقانية باعتبارها موقف العلم المعاصر (من وجهة نظر هسرل عام 1935).

وبما أن هذا العلم يزعم أنه يقدّم الحقيقة الموضوعية، صورة العالم الموضوعية، وباختصار الحقيقة، فقد بقي عالم الحياة باعتباره عالم المكاني والزمني والأساس المعنوي للعلوم في طي النسيان.

إلا أنه لا يمكن للعلم أن يكتسب أساسا، معنى وحقا إلا من عالم الحياة هذا. بل إن نسيان هذا الأساس الذي أدى مباشرة إلى نسيان الذات العارفة كان لابد أن يؤدي حتما إلى أزمة العلم القائمة.

لا شك أن هذه الأزمة قد اكتشفت قبل هسرل، غير أنه لم يتم إدراكها في جذورها؛ لقد ظهرت حقا محاولات جادة من أجل توضيح المفاهيم الأساسية ومناهج العلوم الفردية، أي من أجل البرهنة على علمية العلم قيد النظر، تجاوز سذاجته وسطحيته، ومن هنا معالجة الأزمة الإنسانية كلها في آن واحد، إلا أنما محاولات باءت كلها بالفشل، وفي هذا السياق كتب هسرل: "لقد بذلت كل العلوم منذ نهاية القرن الماضي (القرن التاسع عشر) مجهوداتها من أجل حل ما يسمى بمشاكل الأسس، إلا أن هذه المجهودات كانت غير مجدية"¹ وهذا راجع إلى سببين مترابطين ترابطا داخليا هما:

1- أن حياة العقل في المذهب الوضعي تكون مفترضة باستمرار إلا أنها لا تتخذ موضوعا.

1 Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.

2- عدم الاعتراف بعلاقة العلم بعالم الحياة. لقد نشأ العلم من الحياة قبل العلمية، وعليه إذن أن يخدم هدفا يوجد في هذه الحياة ويرتبط بعالم الحياة هذا.¹

لهذا تطرقت في مرحلة ثانية من مراحل هذا الكتاب إلى فكرة ضرورة العودة إلى عالم الحياة وإلى الذاتية الترنسندنتالية، حيث يعني هذا ممارسة التساؤل، التحليل والامتناع أو الأبوخية بصدد كل علم وكل موقف ووضع علميين: "إن كون الرجوع الصحيح إلى سذاجة الحياة، لكن في تأمل يتجاوز هذه السذاجة، هو الطريق الوحيد الممكن من أجل تجاوز السذاجة الفلسفية داخل "علمية" الفلسفة الوضعية التقليدية، هو الشيء الذي سيتضح تدريجيا وبشكل تام في النهاية"²

إننا نمارس في الامتناع العادي أو الأبوخية المتعلقة بكل علم رجوعا مؤقتا إلى عالم الحياة، إننا نبذل من جديد العالم كأرضية اعتقادية كلية لكل حياة، لكل نظرية و لكل تطبيق.

هذا، وقبل أن أطرح أسئلة معينة نحو: هل يمكن تجاوز أزمة العلم بهذه الكيفية البسيطة ومن خلال هذه التأملات؟ كيف يكون لدينا في الحقيقة شعور بالعالم؟ من أين ندرك عالم الحياة في إعطائه السابق المستمر، رأيت من الضروري الوقوف في خطوة لاحقة عند عرض مفصل نسبيا لكل من التعليق والرد الفينومينولوجيين أو الترنسندنتاليين اللذين لم يكتف هسرل بالإشارة إلى أهميتهما في عدة مواضع فحسب، بل إنه كرّس بالإضافة إلى ذلك الجزء الثاني لمحاضراته حول "الفلسفة الأولى" لعامي 1923/ 1924 لـ "نظرية الرد الفينومينولوجي". وليس من باب الصدفة أن نجد كأقدم وثيقة تثبت الحضور الواضح لإشكالية الأزمة لدى هسرل مخطوطا يعود إلى عامي 1922-1923.

1 Krisis. S. 50.

2 Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.

إن ما يسميه هسرل ردًا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يشكّل إذن في نظره بصفة عامة المنهج الضروري الذي يجب أن يطبّقه المتفلسف لذاته من أجل أن يظهر بالذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية. "إن الإظهار الخالص الحقيقي للذاتية الترنسندنتالية يتحقق قبل كل شيء في منهج الرد الفينومينولوجي المعروف لدى كل فينومينولوجي"¹

هذا، ويُرجع هسرل صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي دائما من جديد إلى لاطبيعيته، حيث تتمثل الممارسة الحقيقية للرد الفينومينولوجي في التوقف منهجيا، من خلال الإقصاء الإيجابي للإدراك الطبيعي التحريبي للشعور أمام إعطائه الخالص. بهذا تفقد كلمة شعور كل معنى سيكولوجي، لنجد أنفسنا موجهين في النهاية نحو مطلق، لا هو وجود فيزيائي ولا نفسي بالمعنى العلمي - الطبيعي.

وفي كتاب النضج النقدي "تاريخ الأفكار" لعام 1924/1923 نقرأ عبارة هسرل المشهورة:

"إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يتمثل في التحامها باطنيا بالواجب المتمثل في تحقيق المذهب الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في معنى أسمى"، وهذا "بواسطة المذهب الذاتي الترنسندنتالي" القائم على أساس الرد الفينومينولوجي.²

وفي هذا السياق يَنت أنه بالنسبة إلى الطريق المؤدي إلى المذهب الذاتي الترنسندنتالي استحوذ على اهتمام هسرل ثلاث طرق بالغة الأهمية هي على التوالي:

1 Hua. VIII, S. 78-80.

2 Hu. VII, S. 61.

أ- التأمل الأساسي لديكارت في كتابه المشهور "تأملات في الفلسفة الأولى".
ب- "التحول الكوبرنيكي" لكانط من المعالجة الأنطولوجية القديمة إلى التأويل
الترنسندنتالي لمعنى العالم باعتباره عالم التجربة الممكنة، وهذا في كتابه المعروف
"نقد العقل الخالص".

ب- ج- سيكولوجيا "التجربة الباطنية" المرتبطة بالمذهب التجريبي الأنجليزي
(من لوك إلى هيوم) التي تعرّف عليها هسرل من خلال برنتانو. طبقا لهذا يمكن
الحديث فيما يتعلق بالرد الفينومينولوجي عن "الطريق الديكارتي"، "الطريق
الأنطولوجي أو الكانطي"، و"الطريق العابر على السيكولوجيا الوصفية، القصصية".

"إن مهنتي" كفينومينولوجي "تتمثل في دراسة الذاتية الخالصة"¹. هذه هي
الحقيقة الكبرى التي يستخلصها هسرل مؤكداً أن المدخل إلى هذا الميدان يقدمه
الرد الفينومينولوجي. بهذا يبدو لنا هسرل ضمن الفلسفة الأوروبية المعاصرة،
شأنه شأن كانط، كمجدّد للشعار السقراطي "اعرف نفسك بنفسك". لكن
كيف نعرف أنفسنا؟ نعرفها قبل كل شيء ككائنات بشرية عينية تنتمي إلى
عالم الحياة، وباعتبارنا كذلك فإننا نوجد في الحياة الطبيعية، في العلم، في العمل،
في الأسرة، في الوطن إلخ. كل هذه الأوضاع، وكذا الأشكال المثالية مثل
الحكومة، الحق، الدين تقع ضحايااً للتعليق الراديكالي. هذا التعليق أو الأبوخية
الحقيقية هو الذي "يسمح بممارسة الرد الترنسندنتالي" الذي يعدّ من جهته
رجوعاً إلى "الأسباب الأخيرة المطلقة".

في مجال التجربة الترنسندنتالية التي نبلغها مع الرد تعود الأشياء والأوضاع
التي سبق أن أفصيناها في الأبوخية للظهور من جديد، لكن هذه المرة فقط
باعتبارها ظاهرة، متضافاً للذاتية المؤسسة لمعنى الوجود.

بعبارة أخرى، إننا نلتقي في عملية تعليق العلوم بعالم الحياة الأصلي، ثم انطلاقاً من إعطائه السابق نعود في عملية الرد إلى الأفعال الذاتية التي نبعت منه هو نفسه.

في عمليتي التعليق والرد الترنسندنتالي نكون قد جعلنا نظرتنا خالصة لأجل الظواهر الترنسندنتالية، وبالتالي لأجل الذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية التي تشكّل بناها النوازية-النومائية بالنسبة إلينا حق العمل الحقيقي.

في الحقيقة إن اشتغال هسرل بمشكل الأزمة كان السبب لتأمله العميق لعالم الحياة، لكن ليس من أجل الوقوف عند عرض بسيط لعالم الحياة، بل من أجل الرجوع إلى أصله الترنسندنتالي.¹

طبقاً لهذا تناولت في مرحلة أخرى لاحقة فكرة موضوعة عالم الحياة باعتباره العنصر الوصفي الأول في نظر هسرل، كما تناولت بمشكل مترابط أيضاً وصف هسرل للشعور القصدي باعتباره العنصر الوصفي الثاني، باختصار وصفه للقصدية، حيث يثبت أن النواز والنوام يبرزان هنا كبنيتين معطيتين يجب بحثهما بمشكل متواز، النواز باعتباره فعلاً قصدياً والنوام باعتباره متضاداً قصدياً.

إن هسرل الذي ما فتى يردّد ويؤكد فضل ديكارت على الفلسفة، يفصل في كتاب "الأزمة" طريقه بصورة واضحة عن الطريق الديكارتي، وذلك عندما يدخل بدل الترتيب الديكارتي: أنا - كوجيتو - كوجيتاتوم ترتيباً جديداً هو: كوجيتاتوم - كوجيتو - أنا؛ وهذا ليس راجعاً فقط إلى أن عالم الحياة يُعرض في كتاب "الأزمة" بصفته مفهوماً مركزياً، بل لأن وجود الإنسان هو بالدرجة الأولى وجود-في-العالم. إن كل إحساس، كل إرادة، كل تفكير وكل سلوك يمارسه الآن، إنما يمارسه في هذا العالم. إن عالم الحياة يحيط بالإنسان، وباعتباره

1 W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2, S. 212f.

عالمًا - محيطًا فإنه يُعدّ متضادًا للإنسان الموجود في العالم. إلا أن هذه البداهة لا تعطينا من طرح السؤال:

ماذا يعني وما هو السبب الذي يجعل العالم في أشكاله وصوره المختلفة معطى دائما بشكل سابق، ويجعلنا لا نكون إلا بصفتنا بشرا موجودين في العالم؟¹

إن فلسفة تستحق أن تُنسب إلى زماننا، تريد أن تبرز مطلبها في أن تكون فلسفة حقيقية، يجب عليها أولاً وقبل كل شيء أن تطرح هذا السؤال الخاص بالعالم، بمعنى آخر إن كل فلسفة مبتدئة يجب أن تكون علماً بالكون أو -كسمولوجيا-.

وإذا كنا نتوقف في التعليق الفينومينولوجي عن [ممارسة] الحياة الطبيعية باعتبارها وجوداً - في - العالم ونردّ إلى الذاتية الترنسندنتالية، فمن الواضح أن السؤال عن العالم في هذا المجال الترنسندنتالي سيكون سؤالاً عن معنى العالم وعن أصل هذا المعنى، بحيث يمكننا بمخصوص فينومينولوجيا متعلقة بالعالم أن نمارس طريقة تأمل مزدوجة، طريقة نوازية وأخرى نوامية. إن وجهة النظر النوامية تستهدف "الموضوع"، العالم هنا، باعتباره ظاهرة، باعتباره مقصوداً في الفعل القصدي، بينما تتعلق طريقة التأمل النوازية بأنماط الشعور وتوجيه الفعل القصدي. أما مسألة كون وجهتي النظر لا تنفصلان عن بعضهما البعض بشكل صارم فتفهم من الإشكالية القصدية.

علينا إذن قبل كل شيء أن نتساءل: على أي نحو يكون العالم صحيحاً في حياتنا، مؤسساً، أي بأي معنى يكون معطى؟ ثم بعدها فقط نطرح السؤال بمخصوص ماهية الوجود والحياة التي يبلغ فيها العالم صحته.

في هذا السياق يجب الإشارة أيضا إلى أن عالم الحياة يملك طابعا مزدوجا:
أ- طابعا كليا- قبليا يمكن أن نسميه البنية الصورية اللامتغيرة أو بنية العالم
الأنطولوجية.

ب- طابعا عينيا-واقعي¹

هذا الطابع العيني- الواقعي لعالم الحياة وللأشياء التابعة له هو الذي يجعل
الناس يتصورون عالم الحياة بطرق مختلفة. عندما لا نتأمل عالم الحياة في بنيته
الأنطولوجية-اللامتغيرة، فإنه يبدو لنا ذاتيا ونسييا، وهذا بالضبط في علاقته
بذاتيتنا أو بذاتيتي.

إن عالم الحياة المعطى دائما على نحو مسبق هو الوضعية الكلية لحياتنا. إن
كل سلوك أو معاناة ذي طبيعة حسية أو معرفية يفترض إعطاءات سابقة. إن
كل تفكير يهدف إلى معرفة، أي إلى حكم بديهي حملي، يملك كشرط له
موضوعات معطاة بشكل سابق. هذه الموضوعات المعطاة بشكل سابق تلحق
بالتجربة قبل الحملية في أنماط حسية-متلقية ومعرفية-لاشعورية. إن التجربة هي
تجربة إعطاء سابق، إنها "التأسيس الأصلي للوجود- بالنسبة- إلينا المتعلق
بالموضوعات، لمعناها الموضوعي".

إن التجربة هي شرط إمكانية التفكير الموضوعي- أي المتعلق بالموضوعات-
والحكم الحملي.

إن الذاتية الترنسندنتالية وحياتها "يجب" أن تؤسس الموجود، وهذا هو
الضبط لغز "الشعور المحسّد بشكل راديكالي² أو كما يمكن أن نسميه أيضا،
لغز تجسّد الروح في الحياة وكحياة.

1 Formale und transzendente Logik (FTL) S. 147.

2 A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in:
Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (MARTINUS
NIJHOFF/ LA HAYE/ DEN HAAG/ 1959.P. 137).

بهذا نفهم لماذا يُمارس الردّ الترנסدنتالي- الفينومينولوجي، على نحو ما عرضه لنا هسرل في كتاب "الأزمة"، على مرحلتين:

1- الإعراض [أو الامتناع] عن العلوم والرجوع إلى عالم الحياة المعطى بشكل سابق و أصلي.

2- الإعراض أيضا عن عالم الحياة والرجوع إلى الأفعال الذاتية، أي التساؤل حول الذاتية المؤسسة لعالم الحياة المعطى بشكل سابق.

إن الفضل التاريخي لهسرل يعود في الحقيقة إلى اكتشافه لجذور أزمة العلم؛ وقد حقق هذا بواسطة ردّه الموسّع. من ها يمكننا إذن أن نقول:

1- إن أهمية هذا الرد تكمن في الكشف الكاشف من جديد عن عالم الحياة. بالضبط في مثل هذه النظرة المدركة يمكننا أن نطلع هنا على بنى عالم الحياة مثل: العمومية، التاريخية، بنية الترتيب الطبقي حسب القرب والبعد، مختلف أنواع الإعطاء السابق، إلخ.

2- يمكننا أن نرى أهمية أخرى للرد في توضيح الإعطاء السابق انطلاقا من فعل الذاتية الترנסدنتالية.

في مجال التجربة الترנסدنتالية المطلقة الذي يفتح الرد يظهر "الأنا الترנסدنتالي باعتباره صانع صحة كل الإدراكات المتعلقة بالعالم".¹

في القسم الأخير من هذا الكتاب الذي يحمل عنوان: وحدة العالم والإنسان كنقطة تقاطع بين الفينومينولوجيا الترנסدنتالية والفينومينولوجيا الموندانية يبيّن من بين أشياء كثيرة:

أن فشل الأنطولوجيات القديمة يعود حسب هسرل إلى أنها لم تر أن "العالم والوجود، أن العالم على العموم ليس له معنى إلا انطلاقا من طريقة

الوجود- بالنسبة- إلينا هذه كراي وتجربة، وأن العالم ليس شيئا آخر سوى معنى صحيحا¹

يقول هسرل: "العالم يكون دائما عالما مع الناس وعالما من أجل الناس."²

وبما أن العالم والإنسانية باعتبارها كلا من الأنوات يستلزمان بعضهما البعض على الدوام، و يكونان في تضاف مع بعضهما البعض، فإنه لا يمكننا أن نبعد ذاتا ما عن تفكيرنا دون أن نغير في الوقت نفسه معنى العالم.

أثناء ممارسة الرد نوجه نظرنا إلى الذاتية الترنسندنتالية وحياتها الروحية التي تحقق فيها هذه الذاتية نفسها كإنسان في العالم، في الوقت الذي تحقق العالم. من هنا فإن معنى الإنسان ومعنى العالم يتبعان في تحقيقهما المتبادل في الحياة الترنسندنتالية عن الذاتية الترنسندنتالية.

غير أنه بما أن هذه الحياة الترنسندنتالية تسلك على نحو مجهول، فإن غاية وهدف الرد الترنسندنتالي- الفينومينولوجي سيتمثل في تحرير هذه الحياة المؤسسة بشكل أصلي من غموضها، وهذا من خلال ممارسة تأملات دقيقة حولها ثم القيام بتأسيسها باعتبارها هي الإنسان، وتأسيس العالم باعتباره عالما الخاص، في هذا الرجوع التأملي، تأسيسا جديدا ذا معنى.

هكذا، في أزمة العلم والإنسانية تملك الفينومينولوجيا وحدها القدرة وبالتالي المهمة التاريخية أيضا لممارسة هذا التأمل الراديكالي بمعنى التفكير المطلق والتأسيس الجديد للمعنى.

في التجربة الموندانية اليومية يكون العالم وأنا دائما هنا معا، لا أحد يكون دون الآخر. العالم وأنا نكون هنا من الناحية الموندانية، غير أنني بمجرد أن أدرك الوجود كوجود حقيقي ذي معنى، فأني أصير غير موجود بعد، بل أصير

1 A VII 11 S. 110.

2 K III 6 S. 4.

كذلك فقط بفضل الرد والتأمل الفينومينولوجيين: إنني أصبح كذلك عندما أوُسَس في الوقت ذاته العالم تأسيسا ذا معنى، أي عندما أنقله إلى الحقيقة.

هذا، ويرتبط بهذا حقيقة أخرى هي أن الذاتية الترنسندنتالية لا تقتصر فقط على تأسيس العالم تأسيسا ذا معنى، بل إنها تجسّد في الوقت ذاته نفسها بنفسها كإنسان عيني، وفي هذا التجسيد يتحقق الوجه التطبيقي لفينومينولوجيا عالم الحياة كما تتحقق وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة، هذه الوظيفة التي تتمثل وتتحقق في نظر هسرل، في مرحلتين:

تتمثل الأولى في التنوير الترنسندنتالي للمعنى التام للحياة، باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية حيث يجب أن تُنقل نتائج هذا العمل التنويري إلى التطبيق الحياتي في مرحلة ثانية.

وفي هذا الإطار يؤكد هسرل أن الإرادة التي تؤسّس "صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية" أو "فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح"، الإنسان العقلي تتضمن المطلب الصارم imperative Forderung المتمثل في السلوك وفق "أفضل معرفة وأفضل ضمير على السواء"¹

وبما أن الطموح العقلي لا يمكنه أن يبلغ نهاية فمن الواضح أن هذا المثال النسبي الخاص بـ "الإنسان الإنساني على وجه التمام" يشير إلى اللامتناهي، إلى الإله. الشيء الذي يجعلنا نستخلص أن فينومينولوجيا هسرل المتعلقة بعالم الحياة وبالحياة بقيت مفتوحة على الدوام على فكرة الإله، وهذا باعتراف هسرل نفسه: "إن 'إلهًا' ما يسيّر العالم وليس قدرا أعمى. إن العالم يطمح إلى غايات وقيم مطلقة، إنه يهتّئ لها الطريق في قلوب البشر، إن البشر يمكنهم أن يحققوا عالما إلهيا في حريته - وهذا بالضبط بواسطة منة إلهية جعلتهم محفزين ومهيئين للتطلع إلى ذلك في أعلى درجات الوعي وقوة الإرادة."²

1 Ibid., p. 33.

2 Hua. 8 S. 258.

هل يمكن القول بناء على ما سبق إن فينومينولوجيا هسرل المتأخرة قد تحولت إلى ميتافيزيقا وإلى دين، وأنها قد تخلّت بذلك طوعا أو كرها عن علميتها الصارمة المنشودة، لاسيما وأن هسرل ترك عبارته المشهورة "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، صارم بشكل قطعي- لقد تبخر الحلم"¹ دون توضيح كاف. هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال رحلتنا الاستطلاعية الاستكشافية لإحدى أقوى وأغنى الفلسفات التي عرفها تاريخنا المعاصر.

* التركيز مضاف

مدخل

إن المفهوم الأساسي الذي يطرحه ويناقشه هسرل في أهم وآخر كتبه *أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية* هو بلا منازع مفهوم عالم الحياة *Lebenswelt*. هذا التركيز على الحياة ليس جديدا في حد ذاته لأنه قد سبق لهسرل أن أشار إليه في كتاباته الأولى، لكن الجديد هو جعل هذا المفهوم هو المحور الأساسي ليس فقط للفينومينولوجيا، بل للفلسفة وللعلم أيضا وهدفها الذي لا معنى لها من دونه. وإذا قلنا عالم الحياة فيجب أن نفهم ما عناء هسرل نفسه بهذا المصطلح. لذلك فالسؤال الأول الذي يواجها منذ البداية هو: ماذا يقصد هسرل بعالم الحياة؟

يرى مارك ريشير Marc Richir في مقاله: "عالم الحياة والتعليق الفينومينولوجي الترنسندنتالي" *بمجلة الفلسفة*: من كانط إلى الفينومينولوجيا، أن ما يهتم به هسرل أساسا في كتاب *الأزمة* ليس: ما هو قبلي الترابط بين موضوع قصدي وأفعال *Leistungen* الشعور وإنما بين "العالم والذاتية الترنسندنتالية المطلقة"، إلا أن هذا العالم ليس بكل تأكيد العالم الموضوعي أو العالم كموضوع وإنما عالم الحياة. ماذا يعني هذا؟ خاصة إذا تعلق الأمر باستخلاص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كعلم من هذا العالم. يقول ريشير في نفس المقال: "إن عالم الحياة يشمل كل شيء، كل نشاطاتنا العملية والنظرية، (حيث أن هذه الأخيرة لا تؤسس سوى جزء محدود جدا منه): إنه ما نسميه نحن التأسيس الرمزي الكلي للعالم وللإنسانية معا، وإذا شئنا العالم الذي نحن فيه ونعيش فيه والذي كان دائما قبل هذا عالما ثقافيا مثلما بينت ذلك الانترولوجيا"¹

1 Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22.de Kant à la phénoménologie . Kairos 22. 2003. P. 151.

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر *Quellen* الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو للمنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول ميدنيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نباحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم *فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي* هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة *Gültigkeit* ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة ¹*Erkenntnissubjekt*.

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg, 1996. P 11.

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندتالية وتطورها

الفصل الأول من الأزمة إلى البدء الجديد

1- طموح الفلسفة الموصولة:

إن السؤال الطبيعي الذي يواجهنا عندما نكون أمام فلسفة يمثل ثراء وعمق الفلسفة الفينومينولوجية هو من دون شك: ما هو طموحها؟ لذلك فمن الضروري توضيح هذا الطموح من أجل جعل تصور الفينومينولوجيا الترנסدنتالية لهسرل مفهوما.

يعتقد هسرل أن الفلسفة يجب أن تقدم أو بالأحرى أن تكون هي نفسها، بمثابة التأسيس النهائي *Letztbegründung* للمعرفة عموما والمعرفة العلمية على وجه الخصوص، وبما أن المعرفة العلمية في نظر هسرل هي مجرد كيفية خاصة للمعرفة عموما وترتكز على المعرفة اليومية في عالم الحياة، فإن هسرل ينطلق من عالم الحياة قبل العلمي ليبرهن هناك على البنى *Strukturen* العامة للمعرفة.

إن الحديث عن المعرفة يفترض أنه يوجد موضوع للمعرفة، أي الشيء *Objekt* الذي تتم معرفته وذات عارفة يكون هذا الشيء موضوعيا *gegenständlich* بالنسبة إليها. ومن هنا تتمثل مهمة نظرية المعرفة لهسرل بالضبط في توضيح ما الذي تعنيه "الذاتية" و"الموضوعية"، كما أنه عليها أن تبين حسب هسرل كيف تكون المعرفة ممكنة، أي كيف يتفق أن تكون موضوعات *Gegenstände* على العموم معطاة لذات ما، ولماذا بالضبط على هذا النحو الذي تعطى به؟

بما أنه على الفينومينولوجيا أن تحدد إذن البنى الأساسية للعلاقة المعرفية فإنه يجب عليها أن توضح أيضا العلاقة التي تربط الذات بالموضوع.

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندتالية وتطورها

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر *Quellen* الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو المنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول ميدنيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نباحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم *فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي* هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة *Gültigkeit* ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة ¹*Erkenntnissubjekt*.

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.

مدخل

إن المفهوم الأساسي الذي يطرحه ويناقشه هسرل في أهم وآخر كتبه *أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية* هو بلا منازع مفهوم عالم الحياة *Lebenswelt*. هذا التركيز على الحياة ليس جديدا في حد ذاته لأنه قد سبق لهسرل أن أشار إليه في كتاباته الأولى، لكن الجديد هو جعل هذا المفهوم هو المحور الأساسي ليس فقط للفينومينولوجيا، بل للفلسفة وللعلم أيضا وهدفها الذي لا معنى لها من دونه. وإذا قلنا عالم الحياة فيجب أن نفهم ما عناء هسرل نفسه بهذا المصطلح. لذلك فالسؤال الأول الذي يواجها منذ البداية هو: ماذا يقصد هسرل بعالم الحياة؟

يرى مارك ريشير Marc Richir في مقاله: "عالم الحياة والتعليق الفينومينولوجي الترنسندنتالي" *بمجلة الفلسفة*: من كانط إلى الفينومينولوجيا، أن ما يهتم به هسرل أساسا في كتاب *الأزمة* ليس: ما هو قبلي الترابط بين موضوع قصدي وأفعال *Leistungen* الشعور وإنما بين "العالم والذاتية الترنسندنتالية المطلقة"، إلا أن هذا العالم ليس بكل تأكيد العالم الموضوعي أو العالم كموضوع وإنما عالم الحياة. ماذا يعني هذا؟ خاصة إذا تعلق الأمر باستخلاص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كعلم من هذا العالم. يقول ريشير في نفس المقال: "إن عالم الحياة يشمل كل شيء، كل نشاطاتنا العملية والنظرية، (حيث أن هذه الأخيرة لا تؤسس سوى جزء محدود جدا منه): إنه ما نسميه نحن التأسيس الرمزي الكلي للعالم وللإنسانية معا، وإذا شئنا العالم الذي نحن فيه ونعيش فيه والذي كان دائما قبل هذا عالما ثقافيا مثلما بينت ذلك الانتروبولوجيا"¹

1 Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22.de Kant à la phénoménologie . Kairos 22. 2003. P. 151.

إن هذا التوجه الجديد الذي اتخذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا وما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية في ثوب علمي ترنسندنتالي متميز، بعد أن كانت في المرحلة الأولى من تطورها مجرد علم للأصول الذاتية أو لمصادر *Quellen* الرياضيات (خاصة علم الحساب والهندسة) أو للمنطق الصوري، هو الذي فتح أمامه وأمام الإنسانية باب الأزمة الخطيرة التي تعاني منها العلوم وبالتالي الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إيمانه وكل ثقته بها. لكن لماذا العلم؟ وكيف تحيل أزمة الإنسان أو الحياة إلى أزمة العلم والعكس، بتعبير أدق، لماذا يعتبر هسرل أزمة العلوم تعبيرا مباشرا وواضحا عن أزمة راديكالية في حياة الإنسانية الأوربية؟

في الحقيقة يمكننا أن نقول ميدنيا إن أعمال هسرل في جملتها تدور في حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية والفلسفية التي تسلك على نحو أقل أو أكثر نباحا. وعلى الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف في تطور أعمال هسرل تحولات أساسية، فإن الشيء الذي يجمع على العموم *فلسفة الحساب، الأزمة، الأفكار والمنطق الصوري و الترنسندنتالي* هو ذلك الاهتمام الفلسفي بالحياة المعرفية الذاتية.

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة *Gültigkeit* ونتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إلى العلم الفينومينولوجي الخاص بالذات العارفة ¹*Erkenntnissubjekt*.

1 Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندتالية وتطورها

الفصل الأول من الأزمة إلى البدء الجديد

1- طموح الفلسفة الموصولة:

إن السؤال الطبيعي الذي يواجهنا عندما نكون أمام فلسفة يمثل ثراء وعمق الفلسفة الفينومينولوجية هو من دون شك: ما هو طموحها؟ لذلك فمن الضروري توضيح هذا الطموح من أجل جعل تصور الفينومينولوجيا الترנסدنتالية لهسرل مفهوما.

يعتقد هسرل أن الفلسفة يجب أن تقدم أو بالأحرى أن تكون هي نفسها، بمثابة التأسيس النهائي *Letztbegründung* للمعرفة عموما والمعرفة العلمية على وجه الخصوص، وبما أن المعرفة العلمية في نظر هسرل هي مجرد كيفية خاصة للمعرفة عموما وترتكز على المعرفة اليومية في عالم الحياة، فإن هسرل ينطلق من عالم الحياة قبل العلمي ليبرهن هناك على البنى *Strukturen* العامة للمعرفة.

إن الحديث عن المعرفة يفترض أنه يوجد موضوع للمعرفة، أي الشيء *Objekt* الذي تتم معرفته وذات عارفة يكون هذا الشيء موضوعيا *gegenständlich* بالنسبة إليها. ومن هنا تتمثل مهمة نظرية المعرفة لهسرل بالضبط في توضيح ما الذي تعنيه "الذاتية" و"الموضوعية"، كما أنه عليها أن تبين حسب هسرل كيف تكون المعرفة ممكنة، أي كيف يتفق أن تكون موضوعات *Gegenstände* على العموم معطاة لذات ما، ولماذا بالضبط على هذا النحو الذي تعطى به؟

بما أنه على الفينومينولوجيا أن تحدد إذن البنى الأساسية للعلاقة المعرفية فإنه يجب عليها أن توضح أيضا العلاقة التي تربط الذات بالموضوع.

في الواقع تكون الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي التأسيس النهائي للمعرفة عموما في حالة ما إذا كانت كل الأقوال Aussagen المتعلقة بأنواع خاصة من المعرفة ومن الموضوعات محتواة في أحكامها العامة التامة المتعلقة بالمعرفة وبموضوع المعرفة، وفي حالة ما إذا كانت تقدم الأسباب Gründe الأخيرة التي تجعل المعرفة عموما ممكنة. بهذا فإن التأسيس النهائي للمعرفة عموما يعد هو الهدف الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

أما الهدف الثاني لفلسفة هسرل فيتمثل في تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة بموضوعات لا شك فيها على الإطلاق وصحيحة بالنسبة إلى كل إنسان. غير أنه لكي يتسنى لنا الحديث عن معرفة علمية يقينية فإنه يجب أن نحدد أولا ماذا يعني موضوع ما على العموم. وهنا يتضح إلى أي مدى يعود تأسيس العلم إلى نظرية المعرفة العامة التي من واجبها أن تحدد ما الذي تعنيه الموضوعية Gegenständlichkeit عموما، بالإضافة إلى هذا فإن مما ينتمي إلى موضوعات العلوم ذات مقابلة entsprechende ممارسة للعلم مع علاقاتها بموضوعاتها. هنا كذلك تحتل نظرية المعرفة الأكثر عمومية allgemeinere التي يجب أن تنطلق حسب هسرل من عالم الحياة مركز الصدارة zugrunde liegt، ذلك أنه قبل أن تتمكن من توضيح ما هي المعرفة العلمية وما الذي يمكنها تحقيقه فإنه يجب علينا قبل ذلك أن نحدد ما هي المعرفة عموما، أي كيف ترتبط عموما الذاتية بالموضوعات وما هو المدى الذي يمكن أن تبلغه عموما كل معرفة.

يعتقد هسرل أن المعرفة العلمية تملك على نطاق واسع weitgehend نفس البنية التي تملكها المعرفة في عالم الحياة، وبما أن العلوم تنطلق من الحياة قبل العلمية بل وتفترضها فإنها تبقى أيضا مرتبطة بما zurückbezogen. هكذا فإن نظرية المعرفة التي ترتبط قبل كل شيء بعالم الحياة. والتي تحدد انطلاقا من هنا البنية العامة للمعرفة تسلك fungiert إذن في الوقت ذاته أيضا باعتبارها تأسيسا للعلم. ومن هنا إذا كان يجب على الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تكون

نظرية معرفية مؤسسة بشكل نهائي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما طبيعة هذا التأسيس؟ أو بعبارة أخرى: ماذا يعني التأسيس في فلسفة هسرل؟ يوجد معنيان للتأسيس في فلسفة هسرل وهما:

أولاً: التأسيس بطريقة فينومينولوجية *phänomenologisch begründen* ويعني البرهنة على شيء باعتباره قابلاً للإثبات بطريقة بديهية *als evident ausweisbar*. التأسيس هو إذن رجوع إلى ما هو يقيني بذاته *das Selbstgewisse* وإلى ما هو معطى مباشرة بذاته. إن طريقة التأسيس هذه تعد بالنسبة إلى هسرل "مبدأ كل المبادئ".

إن على الفينومينولوجي إذن أن يصف لغوياً بالضبط ما هو حاضر على نحو بديهي. لهذا ينبغي ألا نتعجب عندما نرى هسرل يكرس في كتاب *الأزمة* بحثاً جاداً مستفيضة من أجل نقد الفلسفة التقليدية.

إن المأخذ الرئيسي *Grundvorwurf* الذي يوجهه تقريباً إلى كل أنساق الفلسفة التقليدية يتمثل في أنها تقوم بإصدار أحكام بصدد موضوعات مفارقة للوعي أو الشعور، *bewußtseins-transzendent*، الأمر الذي يجب عده حسب هسرل غير معقول من الناحية الملموسة *sachlich als Widersinn*. بالإضافة إلى هذا فإنه يحتر كل تصور فلسفي أو علمي لأشياء في ذاتها مفارقة للشعور مذهبا وضعيا طبيعيا *als naturalistischen Objektivismus*.

إن نظرية المعرفة التي تدعي وجود موضوعات مفارقة للشعور وتعدها بمثابة أسس *Gründe* نهائية لكل معرفة لا يمكنها حسب هسرل أن تؤدي واجب الفلسفة. بعبارة أخرى، لا يمكنها أن تكون تأسيساً أخيراً من شأنه أن يوضح بطريقة لا شك فيها ويقتن مطلق ما هي المعرفة عموماً وكيف تكون ممكنة. أقل شيء يمكنها فعله هو أن تؤسس علومها، ذلك أن الموضوعات الموجودة في ذاتها والتي تخفى على الذات *verborgene* لا يمكن على الإطلاق إثباتها كشيء موجود، و نتيجة لهذا فإنه لا يمكنها كذلك أن تقدم للمعرفة العلمية بشكل

خاص أية قاعدة توضيحية *Erklärungsgrundlage* لا شك فيها. هكذا يتمثل المآخذ الموجهة إلى الفلسفة التقليدية في أنها لم تتحرر من المواقف الميتافيزيقية السابقة وظلت حييسة ادعاءات غير مثبتة.

والشيء نفسه يصدق كذلك على العلوم في حالة ما إذا كانت تسلم *annehmen* بوجود أشياء في ذاتها مفارقة للشعور، وبالتالي في حالة ما إذا ظلت حييسة "المذهب الطبيعي الوضعي"، وهذا هو معنى الحديث عن أزومات العلوم الأوروبية.

على خلاف كل النظريات التي تعترف بأحكام متعلقة بوجود موضوعات مفارقة للشعور تستند الفينومينولوجيا بشكل نهائي إلى البدهة، بحيث لا تقبل الفلسفة الفينومينولوجية سوى القضايا *Aussagen* التي تتناول ما هو بديهي أي ما هو يقيني بشكل مباشر، ومن هذا المنطلق فقد تفرقت عليها - أي على هذه النظريات التي تنطلق من الاعتراف بوجود موضوعات مفارقة للشعور - نظرا إلى أن حقل بحثها يمتد بشكل نهائي إلى الذاتية وإلى الموضوعات المعطاة للذات بشكل بديهي كموضوعات للشعور. وهنا يجب التمييز بين ما يعطى بشكل بديهي لذات واحدة فقط وبين ما يعطى بشكل بديهي لكل الذوات، ذلك أن تأسيس *Grundlegung* العلوم يجب أن ينطلق مما يعطى بشكل بديهي لكل الذوات.

هذا، ويطلق هسرل كذلك اسم "الحدس الخالص" *reine Intuition* على "الشعور بما يكون معطى بذاته على نحو بديهي".

إلا أنه يوجد في الفينومينولوجيا الترנסندنتالية معنى ثان للتأسيس *Begründung*، انطلاقا منه يكون شيء ما مؤسسا عندما يكون مرتبطا بشرط ضروري هو سبب وجوده.

يتعلق الأمر عند هذا النوع من التأسيس بعلاقة شرطية ضرورية يكون فيها المشترك *das Bedingende* هو السبب والشروط *das Bedingte* هو المؤسس، وهكذا يعني "التأسيس الأخير" في هذه العلاقة تقدم أو عرض *Aufweis* شرط ضروري يرتبط به كل شيء متيق، دون أن يكون هو بدوره مرتبطا بشرط أكثر أساسية منه *grundsätzlicheren*. ونتيجة لهذا تتمثل مهمة نظرية المعرفة في البرهنة ضمن العلاقة المعرفية *in der Erkenntnisrelation* على علاقات شرطية ضرورية.

إن العلاقة الشرطية تعني إذن بالضرورة أنه من غير المتصور أن يوجد الشيء الذي نعتبره مشروطا دون ذلك الشيء الذي نعتبره "شرطا". يجب إذن التمييز بين العلاقات الشرطية الضرورية وما يمكن تسميته بالعلاقة الشرطية التحجيرية - الاستقرائية *empirisch-induktive*، حيث لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذه الأخيرة بعلاقة ضرورية بل فقط بتواجد زمني خالص أو بتعاقب للموضوعات. كما يجب عدم الخلط بين العلاقة الشرطية الضرورية والاشتقاق الصوري المنطقي لقضية ما من مقدمات معينة.

تُعرف العلاقة الشرطية الضرورية في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بكون الذاتية الترنسندنتالية تشترط *bedingt* بالضرورة كل ما هو متميز عنها بذاتها، وبناء عليه فإن كل ما هو موضوعي *Alles Objektive* يكون طبقا للاشتراط *Forderung* الفينومينولوجي للإعطاء الذاتي *Selbstgegebenheit* حاضرا بشكل بديهي كمتضاييف شعوري بحيث يرجع فضل حضوره *Vorhandensein* إلى الذات الترنسندنتالية. إن هذه الأخيرة تؤسس كل الموضوعات عندما تعطينا إياها *hervorbringt* في وحدتها وعندما تضع معنى وجودها *Seinssinn*.

لا يمكن حسب هسرل الحديث عن الموضوعات عموما إلا باعتبارها موضوعات شعورية مؤسسة. وكما رأينا فإنه على خلاف النوع الأول من التأسيس الفينومينولوجي والذي يكون طبقا له شيء ما مؤسسا عندما يتم

إثبات بدهته، فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى النوع الثاني من التأسيس بتقديم Aufweis شرط ضروري لموضوعات الشعور المعطاة بشكل بديهي. وفي هذا السياق Zusammenhang يعني "تأسيس العلوم" بالنسبة إلى الفينومينولوجيا أنه عليها أن توضح الشرط الضروري الذي لا يكون بدوره قابلاً للتأسيس من جديد والذي بواسطته خاصة يتم إعطاء وتأسيس الموضوعات العلمية على وجه الخصوص. طبقاً لهذه المهمة يعتبر هسرل الفينومينولوجيا نفسها علماً، إلا أنه علم يملك على خلاف كل العلوم الأخرى حقلاً بحث خاص به وحده.

إن الفينومينولوجيا هي "علم الأصول الأخيرة التي يستمد أو يفترف schöpft منها كل تأسيس موضوعي قوته الحقيقية" (E. Husserl, Krisis. S. 149)'.¹

2- الشعور بأزمة

هل بدأ الشعور بالأزمة مع مقال -الأزمة؟

بالتأكيد لا، بل يمكن القول بالأحرى أن كل الحياة الفلسفية لهسرل ابتداء من الفلسفة الحساب 1891 إلى غاية المحاضرات التي ألقاها بخصوص أزمة العلوم الأوروبية في 1935، كان يسيطر عليها الشعور بأزمة في الثقافة، كما يمكننا أن نؤكد مع مرلوبونتي أن الفينومينولوجيا نشأت من أزمة معينة، وبأن هذه الأزمة هي بلا شك أزمتنا نحن أيضاً. يقول مرلوبونتي: "إن المجهود الفلسفي لهسرل

1 Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch - Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982, PP. 70 - 77).

موجه في الواقع إلى إيجاد حل في آن واحد لأزمة الفلسفة، أزمة علوم الإنسان وأزمة العلوم التي لازلنا نتخبط فيها.¹ كيف ذلك؟

لقد اتسمت السنوات العشر الأخيرة للقرن التاسع عشر، وهي الفترة التي أنجز فيها هسرل أعماله الأولى، بزوال الأنساق الفلسفية التقليدية الكبرى في ألمانيا مثل نسق هيغل، شوبنهاور إلخ، بحيث صار العلم من الآن فصاعدا هو المؤهل ملء الفراغ الذي تركته الفلسفة التأملية، كما نشأ المذهب الوضعي الذي صارت المعرفة الموضوعية بالنسبة إليه في مأمن تام من البناءات الذاتية للميتافيزيقا.

هذا، وقد انصب التركيز في ميدان العلوم على علمين بشكل خاص هما: الرياضيات وعلم النفس. أما الرياضيات فكانت تسعى بإبتعادها أكثر فأكثر عن معطيات الحس إلى بناء أنساق صورية تسمح بتوحيد نشاطاتها المتنوعة تحقيقا للحلم القديم للفيثاغوريين.

هذه الأبحاث التي قادت ج. كانتور إلى تأسيس نظرية المجموعات كانت معلومة لدى هسرل الشاب الذي كان هو نفسه يدرس الرياضيات تحت توجيه فايرشتراس، كما أنه كان آنذاك بصدد تحضير أطروحة حول حساب المتغيرات.

أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد كان يسعى من جهته، طبقا للاتجاه الوضعي، إلى بناء نفسه كعلم دقيق حسب نموذج علوم الطبيعة، وذلك بإبعاد الصفات الذاتية وبالتالي اللاعلمية كما يبدو التي يتضمنها استخدام منهج الاستبطان.

1 M. Merleau - Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, CDU. Paris, P.I. cité par André Dartigues in "qu' est-ce que la phénoménologie ?" (1972, Edouard Privat, Editeur).

غير أنه ابتداء من عام 1880 عرف الفكر الوضعي أزمة تتمثل في التساؤل عن أسس وأهمية العلم: هل تملك القوانين التي يكتشفها العلم صحة كلية *validité universelle*؟ ما هو معنى موضوعيتها؟ أليست مجرد اتفاقات *conventions*؟ أليست تابعة للحياة النفسية *psychisme* التي تقع على عاتق علم النفس مهمة اكتشاف قوانينها؟

حاول الكانطيون الجدد الإجابة عن هذه الأسئلة وذلك بتصور (ذات خالصة) من شأنها أن تضمن موضوعية وترابط المجالات المختلفة للمعرفة الموضوعية، إلا أنه سرعان ما بدأت أسئلة أخرى تطرح نفسها: ماذا عن الذات العينية *sujet concret* في حياتها النفسية المباشرة وفي التزامها التاريخي، ولماذا لم يتوصل الفكر الموضوعي إلى التحدث عنها؟

إن الذات الخالصة التي يتحدث عنها الكانطيون الجدد تبدو جد مجردة، كما أن ديلتاي يصفها بأنها مريضة *exsangue* ويعتقد من جهته أنه يجب الرجوع في الواقع إلى "إحساس الحياة" الذي يعتبر أكثر أساسية من معطيات العلم. وهو اتجاه يتقاسمه مع وليم جيمس في الولايات المتحدة وبرغسون في فرنسا اللذين يخللان "تيار الشعور" أو "المعطيات المباشرة للشعور".

إن هسرل الذي لم يُضَحَّ أبداً باهتماماته الفلسفية من أجل الرياضيات، ترك عام 1884 منصبه الجديد كمساعد لفابيرشتراس ليقرر التفرغ لحل هذه المشاكل. وفي هذا التاريخ بالضبط بدأت علاقاته مع فرانس برنتانو الذي يقترح في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" منهجا جديدا لمعرفة الحياة النفسية *psychisme*.

في الحقيقة تتمثل المساهمة الكبرى لبرنتانو في التمييز أولا بشكل أساسي بين الظواهر النفسية التي تتضمن قصدية *intentionalité* أو موضوعا مقصودا *visée d'objet* والظواهر الفيزيائية، ثم في التأكيد بأن الظواهر النفسية يمكن إدراكها وأن غلط إدراكها الأصلي هو معرفتنا الأساسية بها. من هنا انبثقت

العبارة الشهيرة التي ظل هسرل مؤمنا بها إلى آخر لحظات حياته وهي: " لا أحد يستطيع أن يشك فعلا في أن الحالة النفسية التي يدركها في نفسه لا توجد، ولا توجد على النحو الذي يدركها به "

إننا هنا أمام موقف استراتيجي قوي، ذلك أن وصف الظاهرة كما هي يخضع لمقتضيات exigences المذهب الوضعي المسيطر الذي يقصي كل معرفة لا تأتي من التجربة، كما يسمح من جهة أخرى ببلوغ الملموس والحياة التي يميل العلم إلى نسيانها.

إن اكتشاف حقل الشعور وأنماط العلاقة بالموضوع، الذي توصلت إليه مدرسة برنتانو مع شتومبف وفون ماينونغ Stumpf et von Meinong، هو الذي سيحدد الشيء الذي سيصبح حقلًا للتحليل الفينومينولوجي لهسرل.

غير أن من عيوب هذه المدرسة أنها تقف عند حدود وصف الظواهر النفسية ولا تجيب عن تساؤلات هسرل الأساسية نحو: هل يمكن رد réduire تصور منطقي أو رياضي مثل عدد ما إلى العملية العقلية التي تكونه مثل عملية العدّ numération؟ وإذا كان من غير الممكن ردّه، ألا تكون دراسة العملية الذهنية في هذه الحالة أكثر من وصف بسيط للحياة النفسية؟

هكذا كان من الضروري تجاوز علم النفس الوصفي لبرنتانو، وهذا بالضبط ما فعله هسرل باسم الفينومينولوجيا. مع ذلك فإن علاقة هسرل ببرنتانو قد أفادته في العديد من المسائل المهمة، من بينها تنبيهه إلى نقائص العلوم الإنسانية كما تطورت أمام عينيه حوالي عام 1900.

نتيجة لهذا كان المأخذ الرئيسي الذي وجهه هسرل إلى هذه العلوم وخاصة علم النفس هو أنها استعارت مناهجها من علوم الطبيعة وطبقته دون الاعتراف بتميّز موضوعاتها. هذا لا يعني أنه يقلل من قيمة النتائج التي استطاعت العلوم التجريبية تحقيقها (خاصة علم النفس التجريبي)، إلا أن المشكلة في نظره

تتمثل في أن هذه العلوم لم تحدد موضوعها بدقة و بالتالي فهي لا تدري حول ماذا تدور النتائج التي توصلت إليها. خير مثال على هذا هو عبارة بنيه Binet التي أجاب بها عن سؤال وُجّه إليه مفاده: "ماذا يعني الذكاء؟" فقال: "الذكاء هو ما تقيسه اختباراتي".

كيف نسلم أنه بإمكاننا حساب الإحساس، الإدراك، الذاكرة... إلخ دون أن نكون قد وضّحنا قبل هذا ماذا يعني الإحساس، الإدراك و الذاكرة؟

إذا كان يجب على علم النفس المعاصر أن يكون علما للظواهر النفسية، "فيجب عليه أن يكون قادرا على وصف وتحديد هذه الظواهر بدقة تصويرية"¹.

في الواقع، إن ما يريد هسرل رفضه خاصة هو المذهب الطبيعي le naturalisme لهذه العلوم التي تخلط بين اكتشاف الأسباب الخارجية لظاهرة ما والطبيعة الخاصة لهذه الظاهرة، وذلك بعدم استخلاص خصوصية موضوعها، والتعامل معه كما لو كان موضوعا فيزيائيا.

لا شك أن النتائج التي تترتب على موقف مثل هذا خطيرة جدا: سنقول على سبيل المثال إن إثباتا ما يُعتقد أن له أسبابا سيحدّد أو يعرف في الواقع بأسباب يمكن أن يطلعنا عليها العالم النفسي أو عالم الاجتماع. وعلى نطاق واسع نقول إن المبادئ الموجهة للمعرفة ليست سوى الشيء الناتج عن القوانين البيولوجية، السيكلولوجية أو السوسولوجية.

هذا الاتجاه الذي حاربه هسرل، والذي عُرف باسم المذهب النفسي psychologisme من شأنه أن يهدم من الأساس هذه العلوم نفسها، نظرا إلى كونها تجعل بالضبط أساسها الخاص نسبيا relativisent: إذ ما هي على سبيل

1 E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer. (Paris, PUF., 1955, p. 77)

المثال الثقة التي نضعها في العالم النفساني الذي يزعم أنه يطلعنا على مبادئ المنطق بواسطة علم النفس في الوقت الذي يستخدم هو نفسه هذه المبادئ من أجل شرحها لنا - أو أثناء شرحها لنا -.

إن هسرل لا يجد في الحقيقة صعوبة في أن يبين أن الرياضيات أو المنطق اللذين تملك قوانينهما دقة مطلقة يمكن معرفتها بشكل قبلي، أي دون رجوع إلى التجربة، لا يمكن ردهما إلى العلوم التجريبية التي لا تزال قوانينها غير دقيقة - أو غير مضبوطة -، والتي لا يمكن أبدا الوثوق بها بشكل نهائي بسبب اعتمادها على تجربة تكون دائما غير كاملة.

إن المسلمة *le postulat* التي يبنى عليها مشروع هسرل تتمثل في أن الظاهرة مغسورة بالفكر، بالعقل *Logos*، وأن العقل بدوره يتحلى ولا يتحلى إلا في الظاهرة. فالظاهرة إذن والظاهرة فقط هي قطب الرحي في فلسفة هسرل. وهي بهذا المعنى الشرط الوحيد الذي يجعل فينومينو - لوجيا ممكنة.

وإذا كانت الظاهرة سهلة المنال بالنسبة إلى الجميع، فإن التفكير العقلي، اللوغوس *Logos* يجب أن يكون هو أيضا كذلك. بهذا يكون هسرل قد توصل إلى تصور فلسفة جديدة من شأنها أن تحقق أحيرا حلم كل فلسفة، وهو أن تكون علما دقيقا.

إن تحقيق هذا المشروع يعني أنه عوض أن يرتبط الفكر الفلسفي بتقاليد فلسفية متنوعة عليه أن يعود إلى أصوله، وأن يجعل نقطة انطلاقه ليس آراء الفلاسفة وإنما الواقع نفسه *la réalité*.

"يجب ألا ينبعث الدافع الفلسفي من الفلسفات ولكن من الأشياء ومن المشاكل"¹.

1 Ibid. p. 124.

بهذا فإن الفلسفة التي ولدت على أرض تجربة مشتركة يمكنها أن تبدأ أخيراً باعتبارها فعلاً مهمة للجميع.

3- بدء جديد و"عودة إلى الأشياء ذاتها"

بين الحوار التأملّي للميتافيزيقا واستدلال العلوم الوضعية يجب إذن أن يوجد طريق ثالث، وهو الطريق الذي وضعنا قبل كل استدلال على نفس المستوى مع الواقع، أو كما يقول هسرل "مع الأشياء ذاتها". إنه نفس الطريق الذي حاول ديكارت شقه عندما كان بصدد البحث عن أساس ثابت لفلسفته، وهو كما نعلم جميعاً "الأنا أفكر" الذي يعطى معه "الأنا موجود".

يسمى هسرل من جهته هذا الطريق "حداً أصلياً"، إلا أن ديكارت سلك بطريقة جعلت كل الحدوس الأخرى تعطى له بطريقة ارتيائية، الشيء الذي جعله يلجأ إلى الله من أجل ضمان صحتها، وبذلك يكون قد سقط من جديد في التأمل الميتافيزيقي الذي كان من المفروض إبعاده تماماً عن الفلسفة.

في الحقيقة، يجب أن يبقى الحوار الفلسفي دائماً مرتبطاً بالحدس إذا أراد ألا يتبدّد في تأملات فارغة. هذا الرجوع الدائم إلى الحدس الأصلي "مصدر الحق بالنسبة إلى الفلسفة" هو ما يسميه هسرل بـ "مبدأ المبادئ"، وفي هذا الصدد يقول: "نريد أن نرجع إلى الأشياء ذاتها"¹. غير أن هذا لا يعني من جهة أخرى أنه يجب البقاء عند حدود الانطباعات الحسية، فهذا وقوع صريح في المذهب الشكّي مثل ذلك الذي دعا إليه هيوم. كيف ذلك؟

1 Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, Paris, PUF. 1961, p.8. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénoménologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

إذا كان صحيحا أن الظواهر تعطى لنا بواسطة الحواس، فإنها تعطى لنا من دون شك دائما محملة بمعنى أو بـ "ماهية"، ومن هنا فإن وراء معطيات الحواس يكون الحدس حدسا للماهية أو للمعنى، بتعبير آخر إن الحدس لا يقتصر فقط على معطيات الحواس بل يتناول أيضا الماهية أو المعنى. فكيف يتم حدس الماهية؟

4- حدس الماهيات

إن من مبادئ أو مسلمات *postulat* الفينومينولوجيا كما سبق أن رأينا، أن تكون الظاهرة محملة *lesté* بالفكر، أي أن تكون في آن واحد عقلا *Logos* وظاهرة. ومن هنا فإن الحديث عن رؤية الماهيات معناه التأكيد بأن معنى ظاهرة ما محاث لها *immanent* وبأنه يمكن إدراكه إن صح التعبير بشفافية. لكن ماذا نعني بالماهية؟

تقليديا تجيب الماهية عن السؤال: ما هو الشيء؟، وهذا السؤال يمكن طرحه بصدد أية ظاهرة، وإذا لم نطرحه فهذا يعني أننا متأكدون من ماهيتها أو على الأقل نظن أننا كذلك.

في الواقع لا توجد أية ظاهرة نستطيع أن نقول عنها أنها لاشيء، ذلك أن ما هو لاشيء غير موجود.

هنا، وإذا كانت الماهية تسمح بالتعرف على ظاهرة ما، فهذا يعني أنها مطابقة دائما لنفسها، مهما كانت الظروف الاحتمالية لتحقيقها. فمهما كان، على سبيل المثال، عدد الأمكنة والأزمنة التي تحدث فيها عن المثلث، ومهما كان عدد المرات التي نرسم فيها مثلثات على السبورات الخضراء الموجودة في العالم بأسره، فإن الأمر يتعلق بنفس المثلث.

- هذا التطابق للماهية مع نفسها، هذه الاستحالة أن تكون الماهية شيئا آخر غير ما هي عليه يفسمّران بطبيعتها الضرورية التي تتعارض مع اللابصحة. بالإضافة إلى هذا، إذا كانت كل ماهية فريدة من نوعها فإنه بإمكاننا أن ندرك عددا

لأنها ثانيا من الماهيات الجديدة، بحيث تكون كل واحدة منها غير قابلة للرد إلى الماهيات الأخرى. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل التالي:

بماذا تتعلق إذن هذه الماهيات؟

لا شك أنه توجد ماهية لكل موضوع ندركه سواء أكان شجرة، طاولة، بيتا... إلخ، كما توجد أيضا ماهية للصفات التي نمنحها لهذه الموضوعات: أخضر، خشن، مريح... إلخ.

لكن إذا لم تكن الماهية هي الشيء أو الصفة وإنما فقط كينونتهما *l'être*، أي إذا كانت الماهية ممكنا خالصا لا دخل للوجود في تعريفه، فإنه من الممكن أن يوجد عدد من الماهيات بحسب ما تستطيع عقولنا أن تنتج من دلالات *significations*، أي بقدر ما يستطيع إدراكنا، ذاكرتنا، تخيلنا وفكرنا أن يمنح نفسه من موضوعات.

هذا، وعلى الرغم من أن هذه الماهيات تعطى عن طريق التجربة الحسية فإنها مستقلة عنها تماما ولها بنيتها وقوانينها الخاصة. بتعبير آخر، إن الماهيات هي العقلانية *rationalité* الخائصة للوجود أو المعنى القبلي الذي يجب أن يندرج فيه كل عالم واقعي أو ممكن.

من هنا تتمثل المهمة الأولى للفينومينولوجيا في توضيح هذه "المملكة الخالصة للماهيات" طبقا للمجالات المتنوعة أو "المناطق" التي تسمح لنا بالتفكير فيها بغض النظر عن وجود هذه المناطق نفسها: مثل منطقة "الطبيعة" التي تتضمن الظواهر الواقعية أو الممكنة التي تدرسها علوم الطبيعة، "منطقة العقل" التي تتضمن الظواهر التي تدرسها العلوم الإنسانية، وكذا منطقة "الشعور" التي تتضمن كل أفعال الشعور التي من دونها لا يمكننا بلوغ المناطق الأخرى.

لكن يجب قبل كل شيء توضيح - وهذه هي المهمة التي يقبل عليها هسرل في كتاب *أبحاث منطقية* - ماهية الصور الخالصة للفكر، أي ماهية المقولات *catégories* المنطقية والنحوية *grammaticales* التي تسمح لنا بالتفكير في "موضوع على العموم"، والتي تُعَدّ تبعاً لذلك شرطاً لفهم *la condition d'intelligibilité* الناطق الأخرى. هذه المقولات الصورية يمكنها في الواقع أن تكون هي الأخرى موضوعاً للحدس يسميه هسرل "الحدس المقولاتي" *intuition catégoriale*.

على هذا الأساس يمكننا التوصل إلى فهم قبلي للوجود، أي إلى فهم مستقل عن التجربة الفعلية دون التخلي عن الحدس، بما أن حدس الماهيات هو حدس للإمكانات الخالصة.

يمكننا في نفس الوقت الحصول على معرفة قبلية بمختلف المجالات التي تتناولها العلوم التجريبية، وبالتالي يمكننا أن نعرف مسبقاً ما هو الموضوع الذي ستعالجه، وهذا يعني أن علوم الماهيات أو العلوم الماهوية *sciences eidétiques* تسبق وتتبع العلوم التجريبية في عملها.

5- التحليل القسدي

في الحقيقة إن القول إننا من خلال التجربة الحسية نتوصل إلى حدس الماهية، وأن هذه الأخيرة تعد شرطاً لمعنى الحسي، ليس جديداً، فقد سبق لأفلاطون أن أطلق مصطلح *Eidos* على هذا النوع من الحدس الذي يعد شرطاً للرؤية ذات المعنى للمحسوس: "إذا كانت هناك أسرة وطاولات فإن "الأفكار" الخاصة بهذه الأشياء هما فكرتان فقط: فكرة عن السرير وفكرة عن الطاولة"¹.

1 la République, 595 c. . cité par André Dartigues in *qu' est-ce que la phénoménologie ?* (1972, Edouard Privat, Editeur).

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يجب إلحاق هذه الأفكار، مثلما يفعل أفلاطون، بعالم عقلي يعد العالم الحسي مجرد اشتقاق أو ظل له؟

يعتقد هسرل من جهته أنه ليس من الوفاء لمبدأ "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أن نتخيل مكانا سماويا أو إلهيا céleste تقيم فيه الأفكار، فهذا انزلاق جديد في التأمل الميتافيزيقي.

أين هو إذن محلّ أو مكان هذه الأفكار؟ إنه الشعور بكل بساطة. لماذا؟ لأن هذه الأفكار تعطي لنا كحالات معيشة vécus للشعور. غير أن مشكلة أخرى سرعان ما تظهر هنا وهي:

إذا كانت هذه الأفكار موجودة في الشعور فإننا مندرّجا إلى ظواهر نفسية بسيطة، وبهذا سنقع في هذا المذهب النفساني الذي ظل هسرل يحاربه بكل قوة.

في الحقيقة إن المقصود بقولنا - هذه الأفكار تعطي لنا كحالات معيشة vécus للشعور - هو أنها سهلة المنال accessibles فقط في الشعور، إلا أنها لا تلتبس إطلاقا بظواهر الشعور التي تنتمي إلى علم النفس. وفي هذا السياق يوظّف هسرل المفهوم الأساسي للقصدية الذي سبق لبرنتانو أن تحدث عنه والذي أخذه هو بدوره عن الفلسفة الوسيطية médiévale. فماذا يعني مبدأ القصدية؟

إن مبدأ القصدية يعني أن الشعور يكون دائما "شعورا بشيء"، و بأنه لا يكون شعورا إلا باعتباره متجها نحو موضوع ما. أما الموضوع فلا يمكن هو الآخر تعريفه إلا في علاقته بالشعور، فهو دائما موضوع من أجل ذات ما objet-pour-un-sujet. يمكن إذن، حسب برنتانو، التحدث عن وجود قصدي للموضوع في الشعور، إلا أن هذا لا يعني أن الموضوع متضمّن في الشعور كما لو كان داخل علبة، وإنما يعني أنه لا يملك معناه كموضوع إلا بالنسبة إلى

الشعور، وهذا يعني أن الماهيات لا تملك أي وجود خارج فعل الشعور الذي يقصدها *visé*، وخارج النمط الذي يدركها هذا الشعور طبقا له في الحدس. لهذا فإن الفينومينولوجيا بدل أن تكون تأملا لعالم ستاتيكي *statique* لماهيات أبدية فإنها ستصبح تحليلا لحركية *dynamisme* العقل التي تعطي لموضوعات العقل معناها.

هكذا نقول، انطلاقا من المثال المفضل لهسرل، إن الموجودات الرياضية *les êtres mathématiques* ليس لها أي وجود خارج عمليات الرياضي الذي ينتجها، ومع ذلك فإن وجودها لا يلتبس إطلاقا بوجود هذه العمليات. بعبارة أصح، ليس لهذه الموجودات الرياضية وجود لا في الشعور ولا خارجه، بل إن نمط وجودها يتوقف على النمط الذي يقصدها به الشعور ويعطيها معنى طبقا له مصادفة *en l'occurrence* كمثاليات خالصة *pures idéalités* تتمثل طبيعتها في كونها مبنية أو مؤسسة من طرف العقل، مع الملاحظة أن العقل لا يستطيع بناء أي شيء كيفما اتفق، لأنه يجب أن يخضع لقواعد كلية وضرورية. غير أن سؤالا آخر يواجهنا هنا، وهو:

ماذا عن موضوعات الإدراك الحسي؟

لتوضيح الأمر يقترح هسرل مثالا ملموسا حيث يقول: "لنفترض أن نظرنا يتناول، متبوعا بإحساس باللذة، شجرة تفاح مورقة في حديقة..."¹.

من الواضح أنه بالنسبة إلى الحس المشترك يقوم مثل هذا الإدراك أولا على وضع وجود شجرة التفاح في الحديقة، ثم على ربط شعور الذات المفكرة بهذه الشجرة الواقعية، الشيء الذي يُنتج في الشعور شجرة متمثلة مطابقة للشجرة الواقعية. والنتيجة هي أن هناك شجرتين للتفاح: شجرة في الحديقة وأخرى في الشعور. لكن المشكلة هنا هي: كيف يمكن لهاتين الشجرتين ألا تكونا إلا

1 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricoeur. (Paris, Gallimard, 1950, p. 306).

شجرة واحدة فقط؟ وهل يجب علينا أن نتخيل مع أفلاطون شجرة ثلاثة تسمح لنا بتصور وحدة الشجرتين الآخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية؟ إن هذا يعني أننا قد ضيعنا ماهية إدراك شجرة التفاح نفسها *l'essence même de la perception du pommier*، في حين أننا لو لجأنا، على عكس هذا، إلى التحليل القصدي فإننا لا نطلق لا من شجرة التفاح في ذاتها التي لا نعرف عنها شيئا، ولا من الشجرة المتمثلة المزعومة والتي لا نعرف عنها هي الأخرى شيئا، وإنما سنطلق من "الأشياء ذاتها"، أي من شجرة التفاح باعتبارها مدرّكة، أي من فعل- إدراك - شجرة- التفاح- في الحديقة الذي هو المعيش الأصلي *vécu originel* الذي نتوصل انطلاقا منه إلى تصور شجرة تفاح واقعية أو متمثلة. من هنا إذا كان الموضوع دائما موضوعا - بالنسبة- إلى - شعور فإنه لن يكون أبدا موضوعا في ذاته، وإنما موضوعا مدرّكا أو مفكّرا فيه أو متذكّرا *remémoré* أو متخيّلا...إلخ.

بهذا فإن التحليل القصدي سيقودنا إلى تصور العلاقة بين الشعور والموضوع في شكل قد يبدو غريبا بالنسبة إلى الحس المشترك. كيف ذلك؟

في الحقيقة، إن الشعور والموضوع ليسا وحدتين منفصلتين في الطبيعة يتعين علينا أن نربط بينهما أو أن نبني بينهما علاقة ماء، وإنما يعرفان بالتتابع انطلاقا من هذا التضايف شبه الأصلي *co-originelle* إن صح التعبير.

بالإضافة إلى هذا، إذا كان الشعور هو دائما "شعورا بشيء ما"، وإذا كان الموضوع هو دائما "موضوعا بالنسبة إلى الشعور" فإنه من غير المتصور أن تتمكن من الخروج من هذا التضايف *corrélation*، لأن خارج هذا التضايف لن يكون هنالك لا شعور ولا موضوع. بهذا إذن يكون قد تحدّد حقل التحليل الفينومينولوجي: على الفينومينولوجيا أن توضح ماهية هذا التضايف الذي لا يظهر فيه فقط هذا الموضوع أو ذاك وإنما التضايف الذي ينتشر فيه العالم بأسره. هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هسرل يطلق على نشاط الشعور اسم "نواز" *noèse*

وعلى الموضوع الذي يكونه هذا النشاط إسم "نوام" *noème*. يقول هسرل:
"يوجد في الذات شيء أكثر من الذات، أي أكثر من الكوجيتاتيو *cogitatio* أو
النواز. يوجد الموضوع نفسه باعتباره مقصودا، [أي] الكوجيتاتوم باعتباره
معطى للذات بشكل خالص، أي مؤسسا باستناده إلى المدّ الذاتي للمعيش".¹

وإذا كان التضايف: ذات- موضوع لا يعطى في واقع الأمر إلا في
الجلدس الأصلي لمعيش الشعور، فإن دراسة هذا التضايف ستقوم على تحليل
وصفي لحقل الشعور، الشيء الذي سيؤدي بهسرل إلى تعريف الفينومينولوجيا
"كعلم وصفي لماهيات الشعور ولأفعاله"، إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بعلم
وصفي مثل ذلك الذي مارسه برنتانو، ذلك أن الشعور يتضمن بالتأكيد شيئا
أكثر من ذاته: في الشعور ندرك ماهية ما ليس شعورا، أي معنى العالم نفسه
الذي لا يتوقف الشعور عن "الانفجار" باتجاهه، على حد تعبير سارتر.²

لنعد إلى مثالنا: ماذا صارت شجرة التفاح في ذاتها ونسختها المصغرة المتمثلة؟
بما أنه لا أحد قد أدرك ما هي، فمن الأفضل عدم الاهتمام بها، أو كما يقول
هسرل: من الأفضل ردّها. فما المقصود بالردّ؟

1 Idées directrices. Op. Cit. Commentaire de P. Ricoeur, p. 300.

2 Pensées, Fragment 348, edit. Brunschvicg. Cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénoménologie ?

الفصل الثاني

الرد الفينومينولوجي والانتقال إلى الفينومينولوجيا التأسيسية

1- تغيير في الموقف: الرد الفينومينولوجي وبقية résidu

بهذه الكيفية يؤدي التحليل القصدي، كما نرى، إلى الرد الفينومينولوجي أو إلى الوضع بين قوسين للواقع كما يتصوره الحس المشترك، أي باعتباره موجودا في ذاته، في استقلال عن كل فعل شعوري.

يسمى هسرل طريق تصور conception الحس المشترك بالموقف الطبيعي. هذا الموقف الطبيعي الذي يشترك فيه العالم ورجل الشارع على حد سواء يقوم على الاعتقاد بأن الذات موجودة في العالم كما لو كانت موجودة في وعاء، أو كشيء بين أشياء أخرى ضائعة على أرض، تحت سماء، بين موضوعات وكائنات أخرى حية أو واعية، بل حتى بين أفكار وجدها جاهزة هنا، دون أن يكون له أي دخل فيها، وتبعا لذلك فإنه يعتبر الحياة النفسية واقعا ينتمي إلى العالم ككل واقع آخر. وأما علاقة علم النفس بالشعور فلا تتجاوز في نظره ما يربط علم الفلك بالنجوم، بحيث أن كل واحد منهما يدرس جزءا من نفس الواقع، منطقة مختلفة من نفس العالم، أما ما يوحد هذه المناطق المتناثرة من العالم فهو لغز لا يستطيع إدراكه.

غير أن التحليل القصدي يؤدي، كما سبق أن رأينا، إلى استخلاص علاقة تضاييف بين الذات والموضوع أو بين الشعور والعالم، وهي علاقة أكثر أصالة plus originelle من ثنائية الذات والموضوع وترجمتها إلى داخلي- خارجي، ذلك أنه داخل التضاييف نفسه يحدث الفصل بين داخلي وخارجي. على أن

بلوغ هذا البعد الأولي *primordiale* ليس ممكنا إلا إذا مارس الشعور عملية تحول *conversion* حقيقية، أي إذا علّق تصديقه بواقع العالم الخارجي ليضع نفسه ذاتها كشعور ترنسندنتالي، أي كشرط لظهور هذا العالم وكمعط *donatrice* لمنه، وهذا هو الموقف الجديد الذي يسميه هسرل الموقف الفينومينولوجي.

هكذا، من الآن فصاعدا لم يعد الشعور جزءا من العالم، وإنما محلاً لانتشاره *deployment* في الحقل الأصلي للقصدية. هذا يعني أن العالم ليس أولا وليس في ذاته ذلك الذي تفسّره لنا الفلسفات التأملية أو علوم الطبيعة، لأن هذه التفسيرات تابعة لانفتاح الحقل الأولي.

إن العالم هو أولا الشيء الذي يظهر للشعور ويعطي له نفسه في بدايته معيشه التي لا يمكن الاعتراض عليها *irrécusable*. بهذا فإنه ليس شيئا آخر سوى ما يكونه — أي هذا العالم — بالنسبة إلى الشعور. يقول هسرل: "إن العالم في الموقف الفينومينولوجي ليس وجودا ولكن ظاهرة بسيطة."¹

هذا الوضع للعالم كظاهرة، أي باعتباره لا يملك أي معنى إلا في تجلّيه في المعيش، ينسجم مع الموقف الديكارتي الذي كان هو الآخر ردّا على طريقته الخاصة.

يعدّ الأنا الفکر سواء بالنسبة إلى هسرل وبالنسبة إلى ديكارت اليقين الأول الذي يجب انطلاقا منه اكتساب الأنواع الأخرى من اليقين، غير أن الخطأ الذي ارتكبه ديكارت في نظر هسرل، هو أنه تصور الأنا الخاص بالـ *le je du cogito* كروح- جوهر *une âme- substance*، وبالتالي كشيء *res* مستقل، ما علينا إلا أن نعرف كيف يمكنه أن يرتبط بالأشياء الأخرى الموضوعة *posées*

1 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*. Trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin 1953, p. 27.

بالتعريف كأشياء خارجية. إلا أن هذا معناه السقوط من جديد في الموقف الطبيعي الذي وصفناه.

بفضل القصدية إذن ستختلف نتيجة الرد الفينومينولوجي كلياً عن نتيجة الشك الديكارتي، بحيث أن ما يبقى في منتهى الرد، أي بقيته ليس الأنا أفكر وحده، وإنما العلاقة أو التضاييف بين الأنا أفكر وموضوعه الفكري son objet de pensée، أي ليس الأنا أفكر، وإنما الأنا أفكر في موضوع التفكير-ego cogito-cogitatum. بهذا فإن العالم لن يصبح بعد الرد الفينومينولوجي مشكوكاً فيه douteux، كما هو الحال بالنسبة إلى ديكارت، بل يبقى كما كان من قبل محتفظاً بقيمه ودلالاته القديمة. إلا أن هذه القيم وهذه الدلالات ومن بينها معنى وجوده ستُخذ كظواهر sont phénoménalisées، بمعنى أنه سيتم تخليصها من الموقف الساذج الذي طاملاً قادنا إلى وضعها كأشياء "في ذاتها" والذي جرّنا تبعاً لذلك إلى هذه التأملات الميتافيزيقية التي ما فتئت تزج المعرفة الدقيقة.

2- الفينومينولوجيا التأسيسية

من خلال ما سبق يتبين إذن أن المهمة الفعلية للفينومينولوجيا ستتمثل في تحليل الحالات المعيشة vécu القصدية للشعور من أجل إدراك كيف يتم إنتاج معنى الظواهر فيها، أو باختصار معنى هذه الظاهرة الكلية التي نسميها العالم، وهذا بعيداً عن الموقف الطبيعي الذي يكفي بتصور الشعور كشيء متضمن في العالم - كما في حالة المذهب الواقعي الساذج -، أو بتصور العالم كشيء متضمن في الشعور - كما في حالة المذهب المثالي -.

على هذا الأساس يرى هسرل أن الفينومينولوجيا هي دراسة عملية تأسيس العالم في الشعور ولذلك يسميها فينومينولوجيا تأسيسية. لكن ماذا يقصد بالتأسيس؟

التأسيس هنا لا يعني الخلق *créer*، مثلما يخلق الله العالم، وإنما الرجوع *remonter* بواسطة الخلدس إلى الأصل المطلق للشعور المتعلق بمعنى كل ما هو موجود، أي إلى أصل المعنى الذي لا يمكن لأي أصل آخر ذي معنى أن يسبقه. يقول بارجر: "يجب أن نتعلم توحيد تصورات تَعَوَّدنا أن نجعلها متعارضة: الفينومينولوجيا هي فلسفة الخلدس الإبداعي. إن الرؤية الفكرية تبدع *crée* موضوعها حقاً، إنها لا تبدع المظهر الخارجي *simulacre*، النسخة أو *copie* أو صورة الموضوع بل الموضوع نفسه. إن البدهة، هذه الصورة المتخزة للقصيدة، هي التي تَوْسَّس أو هي المؤسسة"¹.

من هنا نرى أيضاً أهمية الفينومينولوجيا التي لا تُعَدُّ فقط نقداً للمعرفة، على الطريقة الكانطية، وإنما مثلما عبّر عن هذا فينك *E. Fink* في مقال مشهور: "تساؤلاً عن أصل العالم، مشروعا يهدف إلى جعل العالم مفهوماً في كل تحدياته الواقعية والمثالية، انطلاقاً من الأسس النهائية أو الأخيرة لوجوده."²

بهذا فإن الفينومينولوجيا تستوعب كل ما تستوعبه أنواع الميتافيزيقا التقليدية، لكن دون أن تغادر أبداً أرض التجربة، وهذا راجع إلى إحالتها الدائمة إلى الخلدس. وإذا كان بإمكاننا الحديث في إطارها عن مذهب وضعي سام فإن الفينومينولوجي هو الوضعي *le positiviste* الحقيقي الوحيد حسب هسرل: "إذا كنا نفهم من "المذهب الوضعي" المجهود المتحرر بشكل مطلق من الأحكام المسبقة، من أجل تأسيس كل العلوم على ما هو "وضعي"، أي على ما هو قابل لأن يُدرك بشكل أصلي، فنحن هم الوضعيون الحقيقيون"³.

1 G. Berger. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris, Aubier, 1941, p. 100.

2 E. Fink. «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik». *Kantstudien*, Bd. XXXVIII, Heft 3-4, p. 339. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénoménologie ?

3 E. Husserl, *Idées directrices*, P. 69.

3- مثالية أم وجودية؟

إذا كان الرد الفينومينولوجي يُظهر العالم كظاهرة، وإذا كان أصل *genèse* معناه قابلا للإدراك في الحالة المعيشة للشعور، فإننا لم نقل بعد كل شيء عن معنى هذا المعيش وعن معنى البنى التي يتأسس فيها معنى العالم. هذا يدفعنا إلى التساؤل من جديد عن مجال التحليل القصدي.

في الواقع يمكن تأمل مجال التحليل القصدي تحت إضاءتين مختلفتين:

تتميز الأولى المرحلة المثالية هسرل التي تبدأ مع الجزء الأول للأفكار الموجهة لتبلغ قمتها مع التأملات الديكارتية 1929. في هذه المرحلة التي وجد فيها هسرل نفسه مدفوعا إلى وصف الفينومينولوجيا بالمثالية الترنسندنتالية، كان التأكيد منصبا على الذات التي يجب أن نربط بها الشعور الذي يتأسس فيه كل معنى.

صحيح أن الرد الفينومينولوجي قد أظهر الحالة المعيشة للشعور كمتبقي لا يمكن رده، لكن هذا المعيش لا يكون معيشا إلا بواسطة ذات ترجع إليها موضوعات العالم و تصدر منها دلالاته. طبقا لهذا يصبح تحليل الشعور المتجه نحو جهة - الذات أو ما يسميه هسرل التحليل النوازي *noétique* تحليلا لحياة الذات التي فيها و لأجلها يتأسس معنى العالم.

هذه الذات التي تتأسس هي نفسها باستمرار كشيء كائن يمكن اعتبارها، على طريقة ليبنتز، بمثابة مونادا *monade* أو كل *totalité* منغلقة على ذاته لا يمكننا الخروج منه. بهذا المعنى تصبح الفينومينولوجيا تأويلا ذاتيا *Selbstauelegung* أو علما للأنا *Egologie*.

غير أن السؤال المطروح هنا هو: بأي أنا يتعلق الأمر؟

إذا أردنا ألا يُردّ مثل هذا التحليل إلى علم نفس بسيط، بل أن يحافظ على البعد المطلق الذي يزعمه له هسرل، فعلى أن نعلم أن هذا الأنا لا يمكن أن يكون هو "الأنا النفسي" أو الأنا الذي ينتمي إلى العالم "mondain"، أي ليس

الأنا الذي يُعدّ، في الحقيقة، هو وحالاته المعيشة الملموسة الخاصة بمنطقة أو جزءا من العالم.

إنه لا يمكن أن يكون سوى الماهية العامة للأنا التي تتميز عن الأنا النفسي مثلما تتميز ماهية ظاهرة ما عن تجلياتها الاحتمالية manifestations contingentes. يسمى هسرل هذا الأنا بالذات أو الأنا الترنسندنتالي. لكن إذا كانت هذه الذات الترنسندنتالية هي ماهية الأنا الملموس وبالتالي لا تتميز عنه إلا كما يتميز ذلك الذي يشترط ce qui conditionne أناوية Ichtheit الأنا الملموس، نظرا إلى أن الحالات المعيشة التي تندفق في تنوعها في الشعور، ترجع دوما إلى نفس المصدر، فمن البديهي ألا يكون هذا الأنا الترنسندنتالي سهل النال accessible إلا في الأنا الملموس.

لكن إلى جانب هذا هناك إضاءة أخرى ممكنة تتمثل في أن هسرل يؤكد في كتاباته الأخيرة وتحت تأثير هيدجر، على التضاريف corrélation في حد ذاته المتمثل في شعور - عالم، هذا التضاريف الذي من السهل جدا ترجمته إلى وجود - في - العالم être-au-monde.

وإذا كان المتبقي résidu الحقيقي للرد الفينومينولوجي هو هذا التضاريف بالضبط وليس الذات الترنسندنتالية أو الذات الخالصة التي تقرب هسرل من الكانطيين الجدد، فهذا يعني أنه من الممكن أن تصبح الفينومينولوجيا بداية لفلسفات الوجود الجديدة. على هذا الأساس فإن البداهة الأولى أو الأرضية terrain المطلقة التي يجب الرجوع إليها. لن تكون الذات وإنما العالم نفسه كما يحياه الشعور قبل كل صياغة تصورية.*

* وهذا هو المقصود بعالم الحياة، أي العالم مثلما تحياه الذات، مثلما تدركه وتجربّه.

4- التطبيق العلمي للفينومينولوجيا

إن الفينومينولوجيا التي نشأت من خلال تأمل أزمة العلوم و التي ظهرت كمنهج جديد للمعرفة الوضعية سرعان ما عرفت رواجاً سريعاً لدى الفلاسفة أو الباحثين الذين التفوا حول هسرل يغمرهم حماس متدفق لتطبيق المنهج الجديد على كل المجالات التي تنتمي إلى علوم الروح *les sciences de l'esprit*. بهذا تراكمت بسرعة الأوصاف الفينومينولوجية المختلفة، كما نشأت أيضاً فينومينولوجيات الحياة العاطفية والدين (شيلر) Scheller، فينومينولوجيات الفن (Geiger, Ingarden)، الحق، الظواهر الاجتماعية... إلخ. غير أن هدف هسرل لم يكن يقتصر فقط على تجديد نشاط *la pratique* العلوم الإنسانية وإنما كان يتمثل أساساً في تأسيس معناها. لذلك ما فتئ يؤكد أن هذه الأبحاث الخاصة أو "المحلية" يجب ألا تغيب عن أعيننا المشروع الأساسي لفلسفة تجمع بين سعة المتناظير ودقة العلم، لكن للأسف قليل فقط من تلامذته هم الذين وافقوا على متابعته فيما هو أساسي بالنسبة إليه.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه من الواجب قبل كل شيء فحص ما قدمته الفينومينولوجيا بشأن الظواهر الإنسانية، ذلك أن العلوم الإنسانية هي التي كانت في أمس الحاجة إلى تجديد منهجها بسبب تعقيد موضوعها. وعلى العموم يجب أن نبين أيضاً كيف تخص الفينومينولوجيا كل العلوم أو العلم في مجلته، باعتبارها تأملاً للنشاط والمعرفة الإنسانيين.

5- العلوم الماهوية و العلوم التجريبية

علينا قبل كل شيء أن نحدد طبيعة هذه "العلوم الماهوية" التي أسس هسرل مشروعاتها في الوقت الذي بين فيه نظريته الخاصة بمحس الماهيات. لكن السؤال الذي يواجها هنا هو:

إذا كان موضوع هذه العلوم هو نفسه موضوع العلوم التجريبية فما هي نقطة تقاطعهما، وكيف يمكن لأحدهما أن ينور الآخر؟

لا شك أن الماهيات التي تتعلق بها العلوم الماهوية *les sciences eidétiques* لا يمكن استخلاصها انطلاقاً من وقائع *faits*، نظراً إلى أنها بالتعريف موضوع للحدس.

لكن كيف نتوصل إلى الماهية؟ يعتقد هسرل أن الأمر لا يتطلب لا مقارنة ولا استنتاجاً وإنما يتطلب ممارسة الرد، أي تخلص الظاهرة من كل ما تحتويه من صفات غير ضرورية *inessential* وغير صحيحة *factice* بغية إبراز ما هو أساسي فيها.

في الواقع إن ما يسميه هسرل "رداً ماهوياً" لا يتوصل إليه إلا بواسطة مجهود فكري يتناول الظاهرة التي نبحث عن معناها، دون التفات إلى الطريقة التي تدرسها بها العلوم التجريبية، أي أننا نتوصل من خلال مجهود ذهني صرف إلى اكتشاف الماهية أو الوجود الأساسي لظواهر نحو: الإدراك، الإحساس، الصورة، الشعور، الحادثة النفسية... إلخ وهي نفس الظواهر التي يدرسها علم النفس من جهته، لكن بمناهج أخرى.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن التحليل الذهني الذي يؤدي إلى حدس الماهية لا يطبق كيفما اتفق، لذلك قدّم لنا هسرل تقنية من شأنها أن تمنح الفكر اليقين بأنه لم يبق من الظاهرة قيد البحث سوى ما هو أساسي. هذه التقنية استوحاها هسرل في الحقيقة من فكرة بروكلي المشهورة التي مفادها أن ما لا يمكن فصله واقعياً، أي بالنسبة إلى الإدراك لا يمكن أيضاً فصله بالنسبة إلى الفكر الخالص. فإذا كان من غير الممكن على سبيل المثال، بالنسبة إلى اللون الذي لا يمكن إدراكه دون امتداد، التفكير فيه أيضاً دون امتداد، فمعنى هذا أن مما ينتمي إلى ماهية اللون ألا يعطى إلا مع الامتداد، وبهذا تُعرّف الماهية "كشعور بالمستحيل"، أي باعتبارها ما هو مستحيل على الشعور أن يفكر فيه بطريقة

مختلفة. "إن ما لا نستطيع حذفه أو إلغائه دون تحطيم الموضوع نفسه هو القانون الأنطولوجي لوجوده، أي أنه ينتمي إلى ماهيته"¹.

إننا في الواقع لا نلجأ إلا إلى قدرة *pouvoir* وحرية الشعور الذي يتوصل بطريقته الخاصة إلى اكتشاف قوانين وبنية ماهية ما باعتبارهما الحدين اللذين يجب عليه أن يعينتهما للتنوع إذا أراد أن يفكر دائما في الشيء نفسه، وعلى هذا الأساس لا يحتاج اكتشاف الماهية في الأصل إلى أية تجربة.

¹ Trano-Duc-Thao. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, édit. Minh-Tân, 1951, p. 26.

الرياضيات الخالصة والعلوم الطبيعية الدقيقة التي لا يزال الإنسان يمكن لها كل التقدير والإعجاب معتبرا إياها نماذج للعلمية الصارمة والناجحة.

بادئ ذي بدء لا أحد ينكر أن هذه العلوم من حيث الطابع العام لنظريتها ومنهجها قابلة للتغيير¹. مع ذلك فإن التجاوز الناجح لمثال الفيزياء الكلاسيكية وكذا الجدل المتواصل بشأن تحقيق صورة حقيقية لتأسيس الرياضيات الخالصة لا يعني أبدا أن الفيزياء والرياضيات الكلاسيكيتين لم تكونا علميتين أو أنهما لم تحققا في حقل عملهما معارف بديهية *evidente Einsichten*. يقول هسرل:

سواء أكانت الفيزياء ممثلة من طرف نيوتن، بلانك أو أينشتاين أو أي كان في المستقبل فإنها كانت وستظل دائما علما دقيقا. إنها ستبقى كذلك حتى لو كان على صواب أولئك الذين يعتقدون أنه من المستحيل توقع والطموح إلى تحقيق صورة نهائية مطلقة للطابع العام لبناء النظرية *Theoretik*. وهذا ينطبق أيضا على مجموعة أخرى من العلوم التي يحرص أصحابها على ضمها إلى العلوم الوضعية ونعني بها العلوم الروحية العينية *die konkreten Geisteswissenschaften*، إلا أنه فيما يخص هذه الأخيرة التي يعد علم النفس أحد أهمها لا يمكننا تشبيهها بالعلوم الوضعية من حيث الصرامة العلمية لهذه الأخيرة. أما الحقيقة التي لا تخفى على أحد فهي التعارض الواضح بين علمية كل هذه المجموعات من العلوم من جهة ولاعلمية الفلسفة من جهة أخرى².

¹ Edmund Husserl, *die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954, p 1).

² Ibid. P. 2

2- هيبة العلم و إصماله للحياة

لا شك أننا لو تأملنا المسألة من زاوية أخرى فإننا سنعثر على أسباب قوية لإخضاع كل هذه العلوم التي أشرنا إليها سابقا لنقد جاد وجد ضروري دون أن نضحى مع ذلك بالمعنى الثابت لعلميتها. كيف ذلك؟ سنطلق من التحول الذي شهدته في القرن الأخير عملية التقييم الخاصة بالعلوم. هذه العملية لم تتناول علمية العلوم بل بالأحرى المعنى الذي منحه ويمكن أن يمنحه العلم على العموم للوجود الإنساني.

إن التصور النهائي العام للعالم الذي استمده الإنسان المعاصر في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر من العلوم الوضعية، وكذا الازدهار والرفاهية اللذين نتجا عن تطور هذه الأخيرة، كل هذا صرفه تماما أو كاد عن الأسئلة الجوهرية بالنسبة إلى إنسانية حقيقية أو تريد أن تكون حقيقية. يقول هسرل : *إن العلوم الخالصة للوقائع من شأنها أن تنتج أناسا بصفتهم [هم أيضا] وقائع خالصة.*

Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen
ليس لهذا العلم ما يقوله لنا أو ما يقدمه لنا أمام طوارئ ومآسي الحياة، إنه يقصي بالتحديد وبشكل أساسي الأسئلة المتوقدة في نفس هذا الإنسان المتخلى عنه، وأهمها تلك المتعلقة بمعنى أو لا معنى هذا الوجود البشري برمته. لقد وجد الإنسان المعاصر في هذه العلوم كل شيء إلا نفسه واستفساراتها، لهذا نجد هسرل يتساءل: ألا تتطلب هذه الأسئلة في عمومها وضرورتها هي الأخرى، بالنسبة إلى كل الناس، معارف عامة وإجابات تنطلق من بدهة عقلية؟ aus
.vernünftiger Einsicht

إن هذه الأسئلة تخص في نهاية المطاف الإنسان باعتباره ذا قرارات حرة فيما يتعلق بموقفه من العالم الإنساني واللاإنساني، باعتباره ذا إمكانيات حرة لبناء نفسه والعالم الذي يحيط به بناء عقليا.

ما الذي يمكن للعلم أن يقوله بخصوص العقل واللاعقل؟ ما الذي يمكنه أن يقوله عنا نحن البشر أصحاب هذه الحرية؟ من البديهي أن علم الأجسام الخالص Körperwissenschaft ليس لديه البتة ما يقوله، ذلك أنه يتحرد من كل ما هو ذاتي. ليس هذا فحسب، بل إن علمية العلم نفسها تتطلب من الباحث أن يستبعد كل المواقف القيمة وكل الأسئلة المتعلقة بعقل ولا عقل الإنسانية موضوع الدراسة وكل أشكالاتها الثقافية.

So fordert, sagt man, ihre strenge Wissenschaftlichkeit, dass der Forscher alle wertenden Stellungnahmen, alle Fragen nach Vernunft und Unvernunft des thematischen Menschentums und seiner Kulturgebilde sorgsam ausschalte.

حتى العلوم الروحية Geisteswissenschaften نفسها لا تستطيع القيام بهذه المهمة رغم أنها تتأمل ضمن كل نشاطاتها الخاصة والعامة الإنسان في وجوده الروحي وبالتالي في أفق تاريخيته، وهذا بالتحديد بسبب سعيها إلى العلمية الصارمة التي تتمتع بها العلوم الأولى.

إن الحقيقة العلمية الموضوعية هي في النهاية أن نستخلص ما هو العالم واقعيًا، الفيزيائي والروحي على حد سواء، وما لا ريب فيه أن النظرة التي تمنحنا إياها مثل هذه الحقيقة ستكون قائمة السواد، بحيث لا يمكننا بحال من الأحوال الاطمئنان إليها. هل يمكننا أن نرضى بالعيش في عالم كذاك الذي يقدمه لنا العلم الوضعي، عالم ليست سيورته التاريخية سوى تسلسلا متواصلا لقفزات وهمية وخيالات أمل ساذجة؟

هل يمكن في الواقع أن يكون للعالم وللوجود الإنساني فيه معنى، إذا كانت العلوم لا تعترف سوى بصحة ما يكون مستتبًا على هذا النحو بصورة موضوعية؟ ... هل يمكننا أن نحقق راحتنا بهذه الكيفية؟

إن كل هذه المعطيات تبين أنه لم يكن ممكنا تجنب ذلك التحول في غط تقدير العلوم خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، ليس هذا فحسب، بل إن هذا

التحول قد صار لدى الجيل الشاب نوعا من الشعور بالعدوان تجاه العلم نفسه! كيف لا، ونحن نسمع يوما بعد يوم وفي كل مكان هذه الحقيقة التي مفادها أن العلم عاجز عن أن يقول كلمة واحدة بشأن الألم الذي يطبع حياتنا ويكاد يحولها إلى جحيم، وهذا بالضبط لأنه يقصي بصورة مبدئية كل القضايا ذات الأهمية البالغة والإلحاح القوي في عصرنا، بالنسبة إلى إنسانية تعيسة ومعرضة باستمرار لتقلبات ومفاجآت القدر. إن التساؤل على سبيل المثال عن وجود أو عدم وجود معنى لهذا الوجود الإنساني يرمته يفرض علينا أن نتأمله بشكل كاف في عمومته وضرورته من أجل الوصول إلى إجابة صادرة عن نظرة عقلية من شأنها أن تَهوِّنَ على الإنسان متاعب وآلام هذه الحياة وتحولها إلى نعيم وسعادة.¹

3- التصور الجديد للإنسانية في عصر النهضة وحدوره في تأسيس الإنسانية الأوروبية المستقلة

في الواقع مارست الإنسانية الأوروبية في عصر النهضة شكلا من أشكال الانقلاب أو التحول الثوري ضد النمط التقليدي الوسيطى لوجودها، حيث جردته تماما من كل قيمة من أجل أن تؤسس نفسها من جديد وبكل حرية *in Freiheit*. لقد وجدت مثلها الأعلى لدى الإنسانية القديمة التي سرعان ما أرادت محاكاة نمط حياتها. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما هو الشيء الرائع الذي عثرت عليه أوروبا لدى هذه الإنسانية القديمة؟ أو بعبارة أخرى: ما الذي وجدته أساسيا وجوهريا وجديرا بالافتداء في هذه الإنسانية القديمة؟ لنُدع هسرل يجيبنا:

1 Ibid. P. 3, 4, 5.

إنه ليس شيئا آخر سوى الصورة الفلسفية للوجود *Nichts anderes als die philosophische Daseinsform*: أي كون الإنسان بمنح لنفسه بنفسه حياته بحرية انطلاقا من قاعدة مستخلصة من العقل الخالص، من الفلسفة.

إن الفلسفة النظرية تأتي حسب هسرل في المرتبة الأولى، وإن ما كانت تصبو إليه الإنسانية الأوروبية عند إعلان تمردا على النمط الوجودي الوسيط هو على العموم التحقيق الفعلي لمستوى من التأمل الفكري للعالم يكون متحررا من رباط الأسطورة والتقليد، بالإضافة إلى تحقيق معرفة كلية بالعالم وبالإنسان تكون هي الأخرى متحررة بشكل مطلق من كل حكم مسبق. الفلسفة كانت إذن القبلية المشتركة لكل راغب في التحرر، لذا يعتقد هسرل أن الفلسفة كنظرية لا تجعل الباحث في مجالها فحسب حرا، بل أيضا كل من يتلقى تكوينا فلسفيا، ذلك أن الاستقلالية العملية تتبع الاستقلالية النظرية، وإن الشيء الذي جعل أوروبا في عصر النهضة تتخذ الإنسان القدم مثلا أعلى لها هو كونه استطاع أن يبني نفسه بناء عقليا حرا، ولهذا جاء شعار "الأفلاطونية" المحدث: من الضروري ألا نكتفي بتأسيس أنفسنا تأسيسا أخلاقيا جديدا وإنما يجب علينا كذلك إعادة تأسيس المحيط الإنساني برمته وكذا الوجود الإنساني السياسي والاجتماعي انطلاقا من العقل الحر، أي انطلاقا من بدايات أو "استبصارات" *Einsichten* فلسفة كلية، فلسفة لا يكسبها الإنسان بواسطة تقليد أعمى وإنما يجب أن يعيد تأسيسها من خلال بحث ونقد خاصين، وإلا لن يكون هنالك أي معنى للحرية التي يريد الإنسان تحقيقها من خلال تأسيس جديد للفلسفة يتبعه أو يجب أن يتبعه تأسيس جديد للإنسان، وهو التأسيس الذي سبق للعلم أن أخفق إخفاقا رهيبا في تحقيقه!

وما تجدر الإشارة إليه هو أن فكرة الفلسفة التي ساقها لنا القدماء تختلف جوهريا عن مفهومها المدرسي المتداول بيننا والذي يشمل فقط مجموعة من النشاطات . وعلى الرغم من التعديلات الكثيرة وأحيانا الجوهرية التي خضعت

لها فكرة الفلسفة كما تصورها القدماء فإنها قد احتفظت من الناحية الشكلية، في القرون الأولى للعصر الحديث بمعنى العلم الشامل لكل شيء أو العلم المتعلق بمجموع الوجود، وهذا بقيت كل العلوم التي تأسست والتي تتأسس بمجرد فروع تابعة للفلسفة الواحدة، وهي الفلسفة التي صارت تهدف مع ديكارت إلى الإحاطة بطريقة علمية صارمة بكل الأسئلة المهمة في وحدة نسق نظري وبواسطة منهج بديهي قطعي وفي سيرورة للبحث لامتناهية ولكن منظمة عقلياتها. هكذا اعتقد ديكارت أن تحقيق صرح واحد يتطور باستمرار من جيل إلى جيل ويتألف من حقائق نهائية ومترابطة نظريا، من شأنه أن يجيب عن كل المشاكل المطروحة أو المتصورة، سواء تلك المتصلة بالأشياء الواقعية وبالعقل، أي مشاكل الزمنية والخلود *Probleme der Zeitlichkeit und der Ewigkeit*

هكذا كان حلم ديكارت، وهو كما نرى، حلم يُخفي وراءه تنبؤا ضمنا بفشل العلوم وتآزمها، في حالة ما إذا تخلت عن علاقتها الحميمة بالفلسفة، الأمر الذي وقع فعلا خاصة مع طغيان المفهوم الوضعي للعلم الذي تخلى لهاثيا عن كل الأسئلة المسماة بطريقة غامضة الأسئلة الكبرى والنهائية، *die höchsten und letzten Fragen*، أي الأسئلة التي تنتمي إلى الميتافيزيقا، والتي تشترك في كونها تحتوي جميعها على القضايا المتصلة بالعقل في جميع أشكاله الخاصة، حيث يعدّ العقل عنوانا لأفكار ومثُل "مطلقة"، "أبدية"، "فوق — زمنية" وصادقة *gültig* "بالضرورة". وإذا اعتبرنا الإنسان مشكلة "ميتافيزيقية"، أي مشكلة فلسفية بصورة خاصة، فإنه يصير موضع سؤال أو "بحث" باعتباره وجودا أو كائنا عقليا *Vernunftwesen*، كما يصير تاريخه أيضا محل سؤال، هكذا يتعلق الأمر بمشكلة "المعنى" أو "العقل" في التاريخ. بالإضافة إلى هذا فإن مشكلة الإله تتضمن بكل وضوح مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائي *teleologische Quelle* لكل عقل في العالم، أي باعتباره معنى العالم.

وبطبيعة الحال تعدّ مسألة الخلود أو الالفناء die Frage der Unsterblichkeit مسألة عقلية إلى جانب مسألة الحرية.

من الواضح أن كل هذه الأسئلة (أو المسائل) الميتافيزيقية تتجاوز العالم باعتباره عالم الوقائع الخالصة، كما أنها تتجاوزه بالتحديد باعتبارها أسئلة تتضمن فكرة العقل في معناها، وبذلك فهي أعلى درجة من الأسئلة المتعلقة بالوقائع الخالصة. مع ذلك فإن المذهب الوضعي لا يعترف بهذا ويصرّ على التقليل من شأن الفلسفة متناسياً أن وحدة الفلسفة، كما فهمها القدماء، مستمدة من الوحدة المتماسكة لكل وجود، وهي الوحدة التي تؤدي إلى تصور ترتيب ذي معنى للوجود وبالتالي لمشاكل الوجود، وهو ترتيب مستمد، كما نرى، من طبيعة الأشياء لا من أهواء الفيلسوف وميوله، فإذا كان من البديهي أن عقل الإنسان أهم وأسمى من جسمه، فلا يمكن أن نزع أن مشاكل الجسم أهم من الناحية النظرية والعملية من مشاكل العقل نحو مشكلة الحرية، الخلود... إلخ، حتى ولو كان للعلماء، خاصة أصحاب النزعة الوضعية وكذا عامة الناس موقف آخر.¹

4- مثال الفلسفة الخالية و تفتحه الحاطي

من المسائل الأساسية التي يطرحها هسرل في كتابه *الأزمة* مشكلة العلاقة بين العقل والوجود. حيث يقول: هل بإمكاننا أن نفصل بين العقل والوجود، إذا كان العقل العارف هو الذي يحدد لنا ما هو الموجود² ؟

هل يقصد هسرل بهذا الكلام أن تصميم الوجود وماهيته يرتدان إلى تصميم وماهية العقل، وبالتالي فلا فرق بين قولنا: ما هو العقل وقولنا: ما هو الموجود؟

1 Ibid.p. 6,7,8.

2 Ibid., p. 9.

هل صار هسرل إذن فيلسوفا وجوديا في آخر مراحل فلسفته؟ ربما سيكون بإمكاننا الإجابة عن هذا السؤال في مراحل لاحقة.

إن الشيء الذي جعل بداية الحقبة الفلسفية المعاصرة ومراحل تطورها تبدو في صورة تأسيس أصلي als Urstiftung هو بالضبط مثال محدد لفلسفة كلية والمنهج ينتمي إليها، إلا أن هذا المثال عوض أن يتحقق في الواقع عرف انحلالا أو تفككا داخليا innere Auflösung ، الأمر الذي أوقع كل العلوم المعاصرة في أزمة ذات طبيعة خاصة eigenartige وملغزة أكثر فأكثر فيما يتعلق بمعناها، باعتبارها علوما تأسست أصلا كفروع للفلسفة، وهو المعنى الذي بقيت تحمله بعد ذلك في ذاتها باستمرار. إن ما حدث في الواقع هو أن هذه العلوم صارت فروعا لفلسفة كلية وهمية لا حقيقية، الأمر الذي ولد لديها أزمة حادة انعكست من جديد على معنى الفلسفة في حد ذاته. وعلى الرغم من أن هذه الأزمة لا تمس ما هو علمي بالمعنى المتخصص أو ما هو علمي متخصص في هذه العلوم وفي انتصاراتها Erfolge النظرية والعملية، إلا أنها تمز من الأساس المعنى العام لحقيقتها ، ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا بمنافع معينة تحققها لنا صورة ثقافية خاصة، "علما" كانت أو "فلسفة"، مندرجة ضمن صور أخرى لدى الإنسانية الأوروبية. إن التأسيس الأصلي للفلسفة الجديدة هو طبقا لما سبق عرضه التأسيس الأصلي للإنسانية الأوروبية المعاصرة، وهذا بالضبط باعتبارها إنسانية تريد أن تجدد نفسها بطريقة راديكالية من خلال فلسفتها الجديدة ومن خلالها فقط، وهذا في عزم قوي على تجاوز الإنسانية التقليدية: الوسيطة والقديمة على حد سواء.

هكذا نرى أن أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم المعاصرة باعتبارها أعضاء تابعة لكلية الفلسفة، وهي أيضا أزمة الإنسانية الأوروبية التي تريد إعطاء معنى شامل لحياتها الثقافية ولجميع وجودها. من هنا يتضح لنا الترابط العضوي بين ثلاثة مفاهيم أساسية في كتابات هسرل وهي: العلم، الفلسفة والحياة أو بصورة

أدق عالم الحياة، وهو المفهوم الذي سيعود إليه هسرل من جديد وبشكل مركز ومحوري في كتابه الأخير *الأزمة*.

لا شك أن لهذا التأكيد والتركيز على عالم الحياة، خاصة في المرحلة المتقدمة من حياة هذا الفيلسوف وفلسفته دلالات عميقة.

في الحقيقة إن الشك في إمكانية وجود ميتافيزيقا، وكذا انهيار الإيمان بفلسفة كلية من شأنها أن تقود الإنسانية الجديدة، يعني بالضبط انهيار الإيمان "بالعقل" أي بالمعرفة العقلية في مقابل المعرفة اليومية،* ذلك أن المعرفة العقلية هي التي ينبغي أن تعطي في نهاية الأمر معنى لكل موجود مزعوم، لكل الأشياء، لكل القيم والأهداف، بعبارة أخرى، هي التي يجب أن تمنحها ارتباطها المعياري بما تعنيه كلمة حقيقة، — حقيقة في ذاتها — أو كلمة موجود، وهذا منذ البدايات الأولى للفلسفة.

هذا، ومن شأن زوال الإيمان بالعقل أن يؤدي أيضا إلى زوال الإيمان بعقل مطلق يستمد منه العالم معناه، وكذا إلى زوال الإيمان بمعنى التاريخ، بمعنى الإنسانية، وبحريتها باعتبار هذه الأخيرة تتمثل في قدرة الإنسان على أن يؤسس معنى عقليا لوجوده الفردي والعام.

لنتأمل عبارات هسرل نفسها في هذا المعنى:

"وإذا فقد الإنسان هذا الإيمان، فهذا لا يعني شيئا آخر سوى أنه يفقد الإيمان "بذاته نفسها"، بوجوده الحقيقي الخاص الذي لا يملكه على نحو دائم ولا

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن هسرل سيعيد الاعتبار إلى الدوكسا وهذا بالضبط من خلال تأكيده على ضرورة جعل عالم الحياة يحتل مركز الصدارة في الأبحاث الفينومينولوجية، وهذا لأن العلم الموضوعي نفسه يتأسس عليه. أنظر تأملات في عالم الحياة، الفصل الثالث من القسم الرابع.

حتى مع بداهة الأنا، وإنما يملكه ويستطيع أن يملكه فقط في صورة كفاح من أجل حقيقته، من أجل أن يجعل نفسه ذاتها حقيقية"¹.

In Form des Ringens um seine Wahrheit darum, sich selbst wahr zu machen .

هذا ما يؤكد فعلا تاريخ الفلسفة نفسه الذي لا يزال يتخذ دائما أكثر فأكثر صورة كفاح من أجل الوجود، في الوقت الذي يصير العقل و الوجود معا على الاحتفاظ بلغزيتهما، كأنما يعلان ذلك عمدا من أجل تأييد هذا الصراع العنيف بين الفلسفة وهدفها! وربما أيضا حتى يبقى الوجود الحقيقي هدفا مثاليا في كل مكان وزمان، وواجبا بالنسبة إلى العقل (المعرفة) في مقابل الوجود المزعوم البسيط ذي البداهة النسبية، في المعرفة الظنية Doxa.

هذا، وسيظل الارتباط الماهوي العميق بين العقل والوجود عموما من أكبر ألغاز الفلسفة والموضوع الحقيقي لها دون أدنى شك.

إن هسرل يقصر اهتمامه على الحقبة الفلسفية المعاصرة باعتبارها تأسيسا جديدا للفلسفة ولمهمتها الكلية الجديدة، وفي نفس الوقت لمعنى لهضة تتناول الفلسفة القديمة باعتبارها هي نفسها مراجعة وتغيرا كليا للمعنى. في هذا الإطار يكون هذا العصر نفسه مدعوا لأن يتدئ مرحلة جديدة وهو متيقن كل اليقين من فكرته ومنهجه الحقيقي، ومتيقن أيضا بأنه قد تجاوز من خلال راديكاليته المتعلقة بالبداية الجديدة، كل السذاجات التقليدية وبالتالي كل مذهب شكّي.

لا شك أن الخطر الكبير الذي يتهدد الإنسانية وبوجه خاص إنسان هذا العصر هو فقدان حقيقته الخاصة تحت وطأة التفسيرات الوضعية العلمية المشيئة، لذا يرى هسرل، كما سبق أن قلنا، أن تاريخ الفلسفة المعاصرة ليس إلا كفاحا من أجل معنى الإنسان، هذا المعنى الذي من دونه لن يكون بوسع الإنسان أن يتجاوز مأساه وقلقه لينعم بالراحة والطمأنينة.

1 E. Husserl, Krisis., p. 11.

لنوضح الأمر أكثر:

إذا تأملنا تأثير التطور الفلسفي للأفكار على الإنسانية برمتها، فإنه يجب علينا أن نقول إن الفهم الباطني لحركة الفلسفة المعاصرة في وحدتها رغم كل التعارضات التي تتضمنها بدءاً من ديكاوت إلى يومنا هذا من شأنه وحده، حسب هسرل، أن يمكّننا من فهم الحاضر. كما أن الصراعات الحقيقية المهمة bedeutungsvoll دون سواها في زمننا هذا هي الصراعات القائمة بين إنسانية قد انحلت وانتهى أمرها schon zusammengebrochen وإنسانية قائمة في ثبات ولكنها تتنازل مع ذلك من أجل الحفاظ على وجودها القائم هذا، أو من أجل العثور على وجود آخر جديد.

إن الصراعات الروحية الحقيقية للإنسانية الأوروبية هي في الحقيقة صراعات بين فلسفات، وبالتحديد بين الفلسفات الشكية skeptischen Philosophien أو الالفلسفات التي احتفظت بالإسم فقط لا بالوظيفة Aufgabe، وبين الفلسفات الحقيقية التي لا تزال حية، غير أن حياتيتها Lebendigkeit تتمثل بالضبط في كونها تكافح من أجل معناها الأصلي والصحيح، وفي نفس الوقت من أجل معنى إنسانية حقيقية um den Sinn eines echten Menschentums، ذلك أن معنى الإنسانية جزء لا يتجزأ من معنى العقل الذي يجسده الفيلسوف ويدافع عنه، وذلك حين يبحث عن معناه وعن علاقته بالوجود وعن حقيقة هذه العلاقة.

إن دفع العقل الكامن إلى فهم إمكانياته الذاتية، وبالتالي جعل إمكانية الميتافيزيقا باعتبارها إمكانية حقيقية أمراً بديهياً، هو بمثابة الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى نقل الميتافيزيقا أو الفلسفة الكلية إلى مجال التحقق الفعلي. بهذه الطريقة فقط يتبين ما إذا كان التيلوس Tέλος الذي وُلد لدى الإنسانية الأوروبية مع ميلاد الفلسفة الإغريقية والمتمثل في الرغبة في تأسيس وتحقيق إنسانية نابعة من العقل الفلسفي واستحالة سوى ذلك، هو مجرد جنون وهذيان أم أنه حقيقة!

على أية حال، إذا كان الإنسان كائنا عاقلا فإنه لا يكون كذلك إلا بقدر ما تكون إنسانيته كلها إنسانية عقلانية، سواء أكانت موجّهة نحو العقل بطريقة خفية أو موجّهة علانية نحو كمالها الأول الذي حقّق ذاته وصار جليا لذاته مما جعله قادرا من الآن فصاعدا على توجيه الضرورة البشرية *das menschliche Werden* بشكل واع وضرورية جوهرية. بهذه الكيفية يصبح كل من العلم والفلسفة بمثابة الحركة التاريخية لتجلي العقل الكلي الذي يعتبر فطريا في الإنسانية.

وإذا صار واضحا كل الوضوح أن عقلانية القرن الثامن عشر وكذا طريقتها في السعي إلى كسب الأصالة التي تحتاج إليها الإنسانية الأوروبية كانت مجرد سذاجة فإن هذا لا يعني، في نظر هسرل، أنه يجب علينا أن نتخلى بسبب هذه العقلانية الساذجة وحتى اللامعقولة عن المعنى الحقيقي للعقلانية.¹

1 Ibid. P. 9- 14.

الفصل الرابع

العلاقة القصدية بين التجربة الطبيعية وعالم الحياة ودورها في عقلنة التجربة

لا يمكننا أن نفهم هسرل أو فينومينولوجيا "الأزمة" قبل ومن دون أن نستعرض التاريخ الذاتي لهذه الرحلة الفكرية التي أبت إلا أن تحط رحالها على أرض من حديد. فإذا كان الفعل الأخلاقي عند كانط هو الواجب فإن الإيمان بإمكانية الفلسفة، أي بإمكانية معرفة كلية هو الواجب عند هسرل، ذلك أن الفيلسوف الإنساني ونتائج لا يتخذان على الإطلاق، حسب هسرل دائما، ضمن مجموع الوجود الإنساني الدلالة البسيطة لهدف ثقافي خاص أو محدود بطريقة أو بأخرى. إننا في نظر هسرل، خدمة الإنسانية في تفلسفنا¹ wir sind also... in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit

من هنا ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن مسؤوليتنا تجاه حقيقة وجودنا الخاص كفلاسفة تحمل في ذاتها المسؤولية تجاه الوجود الحقيقي للإنسانية، هذا الوجود الذي يسير نحو التيلوس Telos، الذي لا يمكننا التوصل إلى تحقيقه إلا بواسطة الفلسفة، أي بواسطة بشرط أن نكون فلاسفة بجدد. يقول هسرل:

"سأحاول أن أتيّن السبل التي اتبعتها أنا بنفسي، فقد اتضح لي خلال عشرات السنين أنه يمكننا بالفعل السير في هذه السبل وأن أرضيتها صلبة. سننتقل إذن معا مسلّحين بوضع ذهني شكّي للغاية، غير سلمي... وستتوصل دون شك في النهاية إلى تغيير جوهرى للمعنى العام للفلسفة الذي اتخذته عبر التاريخ كما لو كان بديهيا، بهذه الكيفية ستبيّن مع هذا الواجب الجديد وأرضيته الكلية القطعية، الإمكانية العملية لفلسفة جديدة، فلسفة تتحقق من خلال الفعل.

¹ Ibid., p. 15.

Die praktische Möglichkeit einer neuen Philosophie: durch die Tat .
إلا أنه سيتبين أيضا أن فلسفة الماضي كلها كانت موجهة ضمنيًا و على غير
وعى منها نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة".¹

يمكن اعتبار سنة 1911 بمثابة التاريخ الذي صاغ فيه هسرل بكل وضوح
هدفه الأساسي من وراء تأسيس الفينومينولوجيا، ألا وهو جعل الفلسفة علما
صارما، وهذا واضح من عنوان المقال الذي نشره هسرل هذه السنة "الفلسفة
كعلم صارم". في الواقع لقد كانت هذه الفكرة قبل كل شيء ردا على الزعم
الذي انتشر آنذاك بخصوص اعتبار الفلسفة مجرد رؤية تأملية للعالم، أو وجهة
نظر بخصوص العالم Weltanschauung وأنه لا يمكنها الارتقاء إلى مستوى
العلمية الدقيقة الصارمة التي نجدها في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات، سواء
بسبب الطابع الميتافيزيقي لموضوعاتها أو بسبب غياب منهج صارم يقود
خطواتها. كما كانت - أي فكرة جعل الفلسفة علما صارما - أيضا ردا على
المذهب التاريخي الذي كان يزعم أن واجب الفلسفة يقتصر فقط على مجرد
كتابة تاريخها الخاص. لا شك أن كلا التصورين يقلص من قيمة الفلسفة، على
الرغم من أنها في الأصل، وكما سبق أن أكد ذلك ديكارت، أهم من العلم
بالنسبة إلى الوجود الإنساني، وبشكل خاص الوجود الأوروبي، حيث يرى
هسرل أن أوروبا لن تصبح أوروبا إلا من خلال الفلسفة، بمعنى أنها لن تتحرر
من أزماتها ومن النمط التقليدي والقائم لوجودها إلا بواسطة الفلسفة.

الفلسفة، كما يقول هسرل، هي التي تحرر الإنسان من كل الأحكام
المسبقة ومن التقاليد والخرافات والأوهام، وهي التي تجعله يعي معنى وجوده
ومعنى تاريخه بالعقل، وبالعقل وحده.

نتيجة لذلك فمن البديهي أن هسرل لم يكن يعنى بعبارة "الفلسفة
باعتبارها علما صارما" مجرد رد الفلسفة إلى نظرية معرفية Wissenschaftstheorie

1 Ibid., p. 15,16,17.

كما قد يتوهم البعض، كما لم يكن يعني أيضا تكييفاً ما Anpassung للفلسفة مع مناهج علم الطبيعة المعاصر. إن برنامج هسرل كان بعيداً كل البعد عن البحث عن مثل أعلى جديد للفلسفة من شأن الفيزياء الرياضية أو غيرها أن تقدمه، كما فعل قبل ذلك ديكرت. إن هدف هسرل هو أن يجعل الفلسفة معرفة متحررة جذرياً من جميع الأحكام المسبقة eine radikal vorurteilsfreie Erkenntnis وهذا هو السبيل الوحيد في نظره لتمييزها عن الظن البهري¹.

إلا أن هذا المشروع لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة شرطين أساسيين هما:

أولاً: إيجاد أساس مطلق ينبني عليه العلم الكلي.

ثانياً: تأسيس منهج صارم صالح لتأسيس هذا العلم الكلي الحقيقي (وهو الفلسفة).

من المعروف أن هسرل قد وجد هذا الأساس المطلق لفلسفته في الكوجيتو، وهو مفهوم استعاره من ديكرت، كما يعترف هو نفسه بذلك في كتابه: تأملات ديكرتية Cartesianische Meditationen. غير أننا نواجه هنا سؤالين مهمين هما: لماذا البحث عن أساس مطلق أي عن حقيقة أولى يقينية لا يتطرق إليها الشك؟ وكيف برهن هسرل على كون الأنا أفكر هو الحقيقة اليقينية الأولى على الإطلاق؟

من الواضح، فيما يتعلق بالسؤال الأول، أن بناء علم مطلق يحتاج كأي بناء معنوي أو مادي إلى قاعدة مطلقة، هذه القاعدة وجدها هسرل في الذات المفكرة التي أطلق عليها فيما بعد إسم الذات الترنسندنتالية معتبراً إياها مصدراً للوجود وللمعنى معاً، وهي اللحظة التي افترق فيها هسرل عن ديكرت كما

1 Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (I). Mit einer Einführung, herausgegeben von: Klaus Held. P 13.

هو معلوم.* أما بخصوص السؤال الثاني المتعلق ببرهنة هسرل على يقينية الأنا أفكر، فيمكن القول إن الأنا أفكر يتمتع بحق هذه الصفة، لأنه من جهة المبدأ الذي ترجع إليه كل تجربة و الذي يؤسس كل تجربة، ولأنه من جهة ثانية هو نفسه غير مؤسس على أي مبدأ آخر، نظرا إلى كونه مبدأ كليا يتقاسمه جميع الناس في كل زمان. ولو قلنا غير هذا لوقعنا في ارتداد لانهائي من مبدأ إلى آخر.

بعد أن استخلص هسرل هذا المبدأ وجد أنه من الضروري أن يبحث عن منهج بحث صالح لتأسيس علم صارم حقيقي.

لكن قبل أن نتحدث عن هذا المنهج، علينا أن نبيّن أن من نتائج خلوص هسرل إلى اعتبار الكوجيتو مبدأ مطلقا جعل دراسة الشعور ضمن الانشغالات المحورية للفينومينولوجيا، بحيث يمكن اعتبار الفينومينولوجيا بحق علما للشعور. وإذا تحدثنا عن الشعور فهذا يحيلنا إلى الحديث عن الظواهر باعتبارها ما يظهر للشعور، ومن هنا بالضبط جاء مصطلح الفينومينولوجيا الذي يعني علم الظواهر. من المحتمل جدا أن يكون هدف هسرل من وضع هذا المصطلح هو أن يبقى هذا العلم مرتبطا بالظواهر تفاديا لكل سوء فهم من شأنه إلحاق الفينومينولوجيا بالمذهب السيكولوجي باعتبار أنها تدرس الشعور.

صحيح أن الشعور يبقى حاضرا في كل الأحوال في الأبحاث الفينومينولوجية، لكن بمعناه وبطبيعته القصدية التي تجعله دائما شعورا بشيء، أو بموضوعات، لهذا يردد هسرل في بعض ما كتب عبارة "يجب الرجوع إلى الأشياء ذاتها"، بمعنى يجب أن نصفها مثلما تظهر للشعور. ذلك أن هسرل يعتقد أنه لا معنى لها خارج هذه العلاقة القصدية، كما أن الشعور بدوره لا معنى له بمعزل عن الظواهر التي تظهر له. وفي هذا الصدد يقول هسرل: "إن الشعور يتأسس في

* ذلك أن ديكارت قد تراجع وقال أن الذات تستمد وجودها ومعناها من الله ومن هنا اتهم بالوقوع في الدور.

الوقت الذي يؤسس فيه العالم . وإذا كانت المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات، أي معرفة ما يبقى ثابتا في تحولات الآفاق التي يكوّنها العقل عن الأشياء، فإن الفينومينولوجيا هي أيضا، وعلى وجه التحديد علم للماهيات. في الحقيقة إن الموضوع يملك تحديداته حسب المنظور الشعوري - أو حسب وجهة نظر الشعور-، وتبعا لهذا فإن الموضوع المعيش لا يعطى بشكل كلي إلا بواسطة التركيب الكلي لوجهات النظر هذه.

وحتى يتسنى لنا وصف بنية الظواهر فإنه يجب على الشعور أن يدرك هذه الماهيات بواسطة الحدس. على أنه إذا كان هسرل يسمي هذه البنيات الكلية التي تستخلصها الفينومينولوجيا وتوسسها على الكوجيتو بالماهيات، فذلك من أجل الإحالة إلى أفلاطون؛ وإذا كان يتعمّد تكرار هذا المصطلح الذي يعدّ أحد أقدم المصطلحات الفلسفية، فلأنه يريد أن يتخذ لنفسه مكانا ضمن تقليد فلسفي يعتقد أنه يعمل على تحقيقه، بحيث إذا كانت الفلسفة مشروعا يسعى إلى استخلاص البنية العقلية للعالم ، فإن الفينومينولوجيا هي التي تملك ، حسب هسرل، الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا المشروع.

1 - التعليق:

إن القول إنه يتعين على الشعور أن يدرك الماهيات بواسطة الحدس يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية استخلاص هذه الماهيات انطلاقا من التجربة المشتركة (الساذجة في نظر هسرل) للشعور. لكن إذا علمنا أن هذه التجربة هي بطبيعتها فردية، فكيف يمكننا أن نزعم أنه بوسعنا أن نستخرج الكلي من الفردي دون أن نسقط في الاعتبار؟

لكي ينجو هسرل من هذه المفارقة *paradoxe*، يقدم لنا مفهوما جديدا وأساسيا في فلسفته وهو التعليق *époché* الذي يستعيره هو الآخر من التقليد

الفلسفي (بحيث أن هذا المصطلح اليوناني استعمله الرواقيون بمعنى تعليق الحكم). فماذا يقصد به هسرل؟

يتمثل التعليق باختصار في أن نضع بين قوسين ما هو فردي في كل معيش شعوري، أي أن نعلّق الصفات الفردية في كل معيش شعوري، حتى يتسنى لنا الكشف عن بنيته الكلية وحدها، فمثلا عندما أدرك زهرة ثم أدرك بيتا فلإني إذا تجرّدت في كل مرة من مضمون هذين التمثيلين، فإنه لا يبقى لديّ سوى بنيتين كليتين هما: إدراك زهرة و إدراك بيت.

2- القصديّة

إن الحديث عن التعليق يجرّنا بالضرورة إلى الحديث عن القصديّة، ذلك أنه -أي التعليق- لا يمكننا فقط من بلوغ البنية الكلية للمعيش، بل إنه يكشف لنا من وجهة نظر منهجية عن إحدى البنيات أو الصيغ الأساسية structures للفيثومينولوجيا التي لا تقل أهمية عن الكوجيتو نفسه، وهي القصديّة . لقد أخذ هسرل هذا المفهوم عن أستاذه فرانتز برتاتنو، ويعني به ذلك الطابع الموجّه بشكل أساسي للشعور. فإذا كان نمط وجود الشعور يختلف عن نمط وجود الموضوعات الفيزيائية، فإن القصديّة هي الصيغة الأساسية التي تميّز النفسي عن الفيزيائي. كيف ذلك؟

إن الشعور بالنسبة إلى هسرل ليس علبة محسّنة بالصور والإدراكات وما إلى ذلك، بل إنه هو الذي يعطي للموضوعات التي يدركها المعنى الوحيد الذي مملّكه. إن إدراك تفاحة على سبيل المثال يختلف عن تخيل تفاحة على الرغم من أن الموضوع المقصود أو النوام هو نفسه. إن الشيء الذي يختلف هو طبيعة الفعل المتعلق بالموضوع المقصود la nature de l'acte de visée أو النواز¹

3- عقلنة التجربة (بين كانط و هيرمان هسرل):

قبل كل شيء يجب الإشارة إلى أن البعض يعتقد أن إطلاق لفظ الفينومينولوجيا على فلسفة هسرل لم يكن اختيارا موقفا، لأنه عبارة عن تطبيق إسم قديم على مفهوم جديد. ففي إطار التقليد الكانطي للقرن التاسع عشر الذي نسي ببساطة أن كانط كان ميتافيزيقيا، اتخذ مفهوم الفينومينولوجيا تأويلا ذا طابع واحد: فالظاهرة اعتبرت هنا شيئا معارضا للوجود أو للكينونة l'être، كما اعتبرت الفينومينولوجيا كعلم رفضا لكل ميتافيزيقا أكثر منها إعدادا لميتافيزيقا العقل. إن "ظاهرة" كانط (ومن هنا فينومينولوجيته)، وحتى فينومينولوجيا هيرمان هسرل، ثنائية الوجود والظهور l'être et l'apparence، بينما تجد الفينومينولوجيا، في نظرية هسرل، نقطة انطلاقها بالضبط في واحدتهما¹.

إن الفرق الأساسي بين كانط و هسرل هو أن عقلنة الوجود تتطلب بالنسبة إلى الأول تركيبا للعقل والتجربة، أما في المنظور الهوسرلي فإن المطلوب هو عقلنة التجربة نفسها، ومن هذا المنظور فإن إسم الفينومينولوجيا يتميز بكونه يعبر بشكل نموذجي عن مفهوم فلسفة تجد لوجوس logos الوجود في لوجوس الظاهرة التي يظهر فيها الموجود l'être، إلا أن هذا مؤسس بطبيعة الحال على مفهوم للظاهرة يكون فيه للتجلي أو للظهور دلالة موضوعية. لو تأملنا الظاهرة لدى كانط وألفينا فيها مباشرة الثنائية بين ما هو كائن وما يظهر، علما أن الظهور نمط من الوجود، فإننا سنحصل على الظاهرة التي تأسست عليها الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهسرل والتي يكون فيها الحس الترنسندنتالي لماهية الظاهرة في آن واحد اختراقا penetration لماهية ما هو موجود. هذا الحس يتحقق بفضل قبلي un a priori صوري ومادي معا، وهو

1 J.P. Sartre, l'être et le neant, p 291. Cité par Quentin Lauer in Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité (Paris PUF : 1955, P.1).

ما يسمى في الحقيقة "بالقصديّة" التي تعرف بأنها صفة جوهرية للشعور، بفضلها يتأسس معنى ما هو موجود في تلقائية الشعور نفسه. هكذا لا يوجد أي فرق جوهري بين العالم الذي يظهر للشعور والظهور الموضوعي للعالم.

إلا أن فلسفة ظاهراتية مثل هذه من شأنها أن تجر معها أخطارا شتى، فهي توشك أولاً ألا تكون أكثر من مذهب ظاهراتي محض *phénoménisme*، لا يمكن عدّه فلسفة طالما أنه يقف عند حد وصف الظواهر باعتبارها ظواهر (لا باعتبارها الأنماط التي يعطى الموجود طبقاً لها) دون أن يواجه الموجود أبداً.

بالإضافة إلى هذا فإن هذه الفلسفة معرضة لخطر التحول إلى مذهب لفسافي خالص ما دامت تقتصر إرادياً على المعطيات الموجودة في الذاتية، وبهذا فمن الممكن أن تنبئ إذا أدركت هذه المعطيات باعتبارها صادرة عن الذاتية.

وأخيراً تكاد هذه الفلسفة أن تتحول إلى نزعة منطقانية *logicisme* لأنها لا تقوم بتحليلاتها للموجود إلا في حالة كونه موضوعاً للشعور دون رجوع إلى الواقع الفارق *la réalité transcendante*.

لا شك أنه من غير المعقول القول إن هسرل كان غير واع بهذه المخاطر ولما أخذ، إلا أنه كان مقتنعا من جهة، بأن غاية هذا الحجم وهي تحقيق معرفة "مطلقة" بالعالم الموضوعي *de l'objectivité* من شأنها أن تبرّر مثل هذه المخاطر، وبأنه من الممكن من جهة أخرى تفادي هذه المخاطر بالتمسك بشكل صارم بتصور واحد للموجود *une conception moniste de l'être*، أي بتصور يجد الكينونة الحقيقية للواقع بصورة نهائية في معناه الذي يكون في الشعور، دون أن يخلط مع ذلك بين "واقع" و"شعور".

إن المبدأ الأوّلي لفلسفة هسرل المفترض بشكل ضمني يتمثل في أن الوجود هو اكتساب معنى *être c'est avoir un sens*، أي أن الوجود الحقيقي هو الوجود "بالنسبة إلى" ذات. هذا لا يعني أن الوجود في ذاته للواقع هو المنفي بل

أهميته بالنسبة إلى الفيلسوف. لا شك أن مثل هذا التصور للوجود ليس بالضرورة تصورا للوجود في حد ذاته بل إنه قبل كل شيء، تصور للشعور الذي يتحلى في الكوجيتو الديكارتي. لقد توصل ديكارت إلى الكوجيتو، كما هو معلوم، انطلاقا من الرغبة في إيجاد مبدأ واحد تتأسس عليه كل معرفة خاصة بالوجود، ولقد وجد ديكارت هذا المبدأ في الكوجيتو الذي يعدّ أول يقين مطلق تُشتق منه الأنواع الأخرى من اليقين التي تؤسّس فلسفته. هذه الرغبة في اليقين هي نفسها التي حركت هسرل الذي وجد بدوره هذا اليقين في الكوجيتو. مع هذا فإن اليقينيّات *les certitudes* التي وجدها الفيلسوفان في الكوجيتو مختلفة تماما عن بعضها البعض. والنتيجة كانت بطبيعة الحال فلسفتين متباينتين كل التباين، حيث واصل ديكارت اكتشافاته في اتجاه ثنائية سببية أما هسرل فقد شق لنفسه طريقا واحدة قصدية. *monisme intentionnel*.

دعنا نقف قليلا عند الانشغالات الفكرية لهسرل حتى نفهم جيدا أسباب انحراف خط فلسفته عن المسار الديكارتي بالذات. قبل كل شيء يجب أن نستحضر في أذهاننا أن هسرل بدأ بدراسة العلوم الطبيعية والرياضيات وأتمهما معا قبل أن يتفرغ للفلسفة، غير أنه حين اتجه إلى الفلسفة تحت تأثير برنتانو استرعى انتباهه ملاحظتان:

أ — الأولى هي الفرق العجيب بين الجهود المبذولة منذ عصر جاليلي — من وجهة نظر علمية بالتحديد — في العلوم الطبيعية من جهة وتلك المبذولة في الفلسفة من جهة أخرى.

ب — الغياب المستمر لنظرية للعلم من شأنها أن تجعل الفلسفة علمية، وهذا على الرغم من أن أفلاطون الذي يعدّه هسرل أباً للفلسفة الغربية، قد سبق وأن قدم للبشرية مثال فلسفة علمية.

ولو أن هسرل قد بحث في تاريخ الفكر عن تفسير ولو جزئي لهذه الثغرات البادية في التقليد الفلسفي لكان من الممكن أن تتخذ فلسفته منحى

آخر، إلا أن هسرل لم يكن يميل إلى هذا النوع من الأبحاث، و هذا ليس راجعا فقط إلى أن معرفته التاريخية لم تكن كافية، بل لأنه لم يكن أصلا يعيرها أي اهتمام يذكر. لقد كان وظل موقفه الذهني هو موقف الرياضي الذي لا يهتم سوى ماهية الحقائق دون البحث عن تحققاتها الفعلية، كما لم يخطر بباله على الإطلاق أن هذه التحقيقات الفعلية نفسها يمكن أن تنتمي إلى هذه الماهية، وبأن ماهية كل من الفكر والوجود يمكن أن تتطلب تاريخا يسمح لنا باكتشافهما.

إن ما فعله هسرل هو أنه صنع مثالا أعلى لنفسه ideal ثم حكم من خلاله على التاريخ برمته، وذلك من حيث قدرته أو عدم قدرته على بلوغ هذا المثل. إلا أن هذا لا يعني أن هسرل اعتبر، على غرار ديكارت، الرياضيات مثالا أعلى ثم عكف بعد ذلك على بناء فلسفة مطابقة لهذا المثل، إن ذلك لم يخطر حتى على باله، على الرغم من إعجابه الشديد بالرياضيات، والدليل على ذلك أنه عاتب كلا من جاليلي وديكارت على هذا الموقف. في الواقع، لقد وجد هسرل بالفعل نموذج العلم أو العلمية الصارمة في الرياضيات، لأن الصورة والمادة تكونان معا في التركيب الرياضي ناتجين عقليين، الأمر الذي يمنح الرياضيات على مستواها الخاص يقينا مطلقا indubitabilite، أما الشك فلا يتأتى إلا من الغموض المتصل بما هو خارج عن العقل l'extramental، إلا أن هذا لم يكن ليدفع مفكرا مثل هسرل لاختار علما من العلوم المعطاة، مهما بلغت دقته، نموذجا لمشروع يفوق كل تصورات العلماء، لهذا فليس من باب المبالغة القول إن مثال هسرل المتمثل في "المسؤولية الفلسفية الذاتية الراديكالية" نابع من طبعه لا من دراساته، حتى وإن كانت هذه الدراسات هي المحرك الأول والأساسي لهذا المشروع ولجده¹.

لقد كانت حياة هسرل حياة تقشف صارم، حياة مكرسة لمثال فكري كان عليه أن يحققه بواسطة تأملاته الخاصة وليس بواسطة حوار مع فلاسفة

1 KIII 19, p.13 (Manuskript)

آخرين، لهذا فإن كل النجاح الذي حققه لم يكن سوى تجسيدا لهذه المسؤولية. لقد كان يرغب فعلا في أن يكون فيلسوفا مستقلا، وهذا الصدد كتب في رسالة إلى مارفن فاربر: "إن التأثيرات الخارجية ليس لديها أية أهمية".

لا عجب أن تكون هذه الإرادة الفولاذية هي التي ولدت الفينومينولوجيا الترنسندنتالية في ثوبها الفريد.

هنا، و تجدر الإشارة إلى أن البحث عن معرفة مطلقة أو علم مطلق هو الذي منح الأعمال الكاملة لهرسل وحدتها الملفتة للانتباه، وهذا على الرغم من أن هذا البحث لا يخلو من مخاطرة. كيف ذلك؟

في الواقع، إن هرسل عندما انطلق من مثال معرفة مطلقة بالموضوعية objectivite أو بالعالم الموضوعي (أي معرفة تكون صادقة بشكل موضوعي)، سرعان ما وجد نفسه أمام مفارقة *paradoxe*: فمن جهة، لكي تكون هذه المعرفة مطلقة يجب ألا تتضمن أي عنصر ليس بوسع الذات أن تراقبه أو تتحكم فيه، أي يجب أن تكون متضمنة في الذات تماما. ومن جهة ثانية، لكي تكون موضوعية يجب أن تكون مفارقة للذات بشكل من الأشكال، أي مقابلة لها وأن تتجاوز في آن واحد ما هو ذاتي خالص. وبما أن هرسل قرر ألا يحلّ المفارقة إلا بواسطة معطيات الشعور نفسه، فقد وجد نفسه مجبرا على العودة إلى الكوجيتو باعتباره أول معطى مطلق يمكن البحث فيه عن مفارقة تكون معطاة بشكل مطلق تماما مثل الكوجيتو نفسه. وبالفعل، لقد وجد هذه المفارقة (أو الموضوعية) في الكوجيتاتوم الذي هو في آن واحد موضوع غير منفصل عن تصور الشعور نفسه، وموضوع يتجاوز فعل الشعور نظرا إلى كونه وحدة مثالية مقابلة للتعددية الذاتية (أو لتعدد الذات) التي ولدت ضمنها.

هكذا أسس هرسل مفهوما جديدا كل الجدة للموضوعية انتهى به في الأخير إلى تصور جديد تماما للوجود. من هنا يمكن القول إن فينومينولوجيا

هسرل راديكالية أكثر من غيرها لأن الشعور (Bewusst_sein) الذي يتحدث عنه لم يعد ذلك الشيء الذي يُعرف فيه الموجود بل صار الشيء الذي بواسطته يكون الموجود موجودا بالحقيقة *être est véritablement être*. ce par quoi لقد أعطى هسرل كلمة "موجود" *être* معنى جديدا، بحيث أن الموجود في الشعور لا يتطابق مع الموجود في الواقع *Dasein* وليس هو بالضبط هذا الموجود الواقعي. إن الوجود في الشعور هو نوع من أنواع الوجود ولكنه النوع المطلق الذي يكون فيه الموجود موجودا حقا *wirklich*.

إن هسرل يوحد مثل كانط تماما بين الوجود والوجود المعطى، إلا أن هذا التوحيد له دلالة مختلفة عنها لدى كانط، وأساس هذا الاختلاف هو قصدية الشعور كما يعرفها هسرل.

تبعا لهذا، إذا كانت كل فلسفة معرفة بمحسها للوجود فإن الفينومينولوجيا معرفة بمحسها لأولية الشعور، إلا أن الأمر لا يتعلق مع هسرل، كما هو الحال مع فخته على سبيل المثال، بحس يظهر في بداية فلسفته ومنه يُشتق مجموع هذه الفلسفة، بل إنه حَس يظهر في نهاية صيرورة موجهة بواسطة فكرتين:

الأولى: فكرة الهدف، أي هدف فلسفة باعتبارها علما دقيقا.

الثانية: فكرة الذات الوحيدة التي يكون هدف مثل هذا ممكن التحقيق بالنسبة إليها، أي فكرة شعور تكمن ماهيته في كونه قصديا، لهذا فإن دراسة تتناول المراحل التدريجية لتطور مفهوم القصدية تعد دراسة للفلسفة الفينومينولوجية في حد ذاتها.

إن كل جهود وأعمال هسرل كانت بحثا عن اليقين، لهذا يمكن بحق اعتبار فلسفته ميتافيزيقا أو فلسفة للوجود الذي يكمن معناه في الظاهرة¹.

وإذا كان اعتبار الفينومينولوجيا (أو مجموع الفينومينولوجيا) نظرية للمعرفة أمرا أكيدا، فإن نظرية للمعرفة مؤسسة على القصديّة الترسندتالية هي كذلك بكل تأكيد نظرية للوجود².

1 Lévinas. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P. 9

2 Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité, PP. 1-11.

القسم الثانى

دور مختلف أنواع الردود
فى التأسيس الجوهري المتهجي
للفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص الترسندتالى

الفصل الأول

من علم النفس الخالص إلى علم الوجود الخالص

1- الفلسفة بين العلمية السارمة والميتافيزيقا

إن مثال فلسفة علمية بشكل صارم لم يكن أمرا جديدا في الفترة التي بدأ فيها هسرل أبحاثه، ذلك أنه رفض، كما هو معلوم، كل تصور مسبق للعلم يمكن أن يُتخذ معيارا للفلسفة، وهذا يحد ذاته يعتبر ثورة، ذلك أن هسرل حاول أن يُخضع العلوم، وبخاصة الكيفية، تصور العلم نفسه لتحليل تأملي من شأنه أن يكشف عن فكرة العلم نفسها باعتبارها تلك التي يمكن أن تتحقق سواء في الفلسفة وفي الرياضيات أو العلوم الطبيعية، المهم ألا نحاول تحقيقها بنفس الطريقة. كيف ذلك؟

لا شك أن الموجود *l'étant* هو الموضوع المشترك بين كل العلوم، إلا أن كل علم خاص من هذه العلوم يترك، حتى في حدود موضوعه الصوري الخاص، سؤالا دون جواب وهو السؤال المتعلق بماهية الموجود *l'essence de l'étant*. هذا السؤال لا يستطيع الإجابة عنه سوى علم واحد تخضع له جميع العلوم وهو العلم المتعلق بالعقلانية في أعلى مستوياتها *science de la rationalité* *par excellence*، أي الفلسفة التي يكون موضوعها ماهية الموجود. إن هسرل عندما يطلق إسم الفلسفة فإنه يقصد به مثال معرفة مطلقة (وهو المثال الذي يكون موجودا في الحقيقة في كل علم بشكل ضمني، والذي يُستخلص من تحليل أساسي للعلم باعتباره علما)، إلا أن مثال معرفة مطلقة ليس له أي معنى إذا لم يكن بوسعنا أن نبين كيف وبأية طريقة يمكن أن يتحقق هذا المثل الأعلى. من السهل أن نقول إن الحقيقة الفلسفية حقيقة مطلقة، أو ينبغي على الأقل أن تكون كذلك، لكن المهم والصعب هو أن نبين أنه يمكن بلوغها، وهذا هو بالضبط ما شغل بال هسرل طوال حياته.

في الواقع، إن بلوغ الحقيقة المطلقة يتضمن ثورة في الموقف، وما لم تتحقق هذه الثورة فلا جدوى من الذهاب بعيدا. لكن ما معنى هذا؟ معناه أن الواجب الأول الذي يفرضه البحث عن المعرفة المطلقة على الفيلسوف هو أن يعيد النظر فيما كان يعتبره في العادة معرفته، ليرى هل هذه المعرفة صحيحة حقا أم لا، ذلك أن كل معرفة لم تخضع لهذا النقد لا يمكن اعتبارها معرفة بل ظنا *croyance*، والظن الذي يُعدّ، كما تعلم، جزءا من التجهيز الكلي للشعور المقابل للعالم، يتمثل بالتحديد في قبول واقع هذا العالم كشيء يوجد في مقابل الشعور، أي كما لو كان مستقلا عن الشعور.

لا يعني هذا أن هدف الفلسفة سيتمثل، تبعا لهذا، في هدم الشعور الذي يكون لدينا في الأصل وإحلال شعور آخر محله، بل يتمثل بالأحرى في إصلاح هذا الشعور بكيفية تجعله شعورا مطلقا. بهذه الطريقة سيتسنى للفلسفة الفينومينولوجية أن تؤدي مهمتها الأساسية والتي تتمثل في أن تقدم للشعور عالما لا يمكن تصور عدم وجوده.

لكي نفهم هذا ينبغي أن نشير إلى أنه بقدر ما يكون موضوع الشعور مفارقا للشعور، أي يملك وجودا في ذاته ليس معطى بواسطة الشعور، بقدر ما يكون من الممكن تصور عدم وجوده.

وعلى العكس من هذا، لا يمكن بحال من الأحوال تصور غياب الوجود الذي يكون لموضوع ما في الشعور، ذلك أن مجرد محاولة تصور غيابه تؤكد وتعرّز وجوده في الشعور (*Bewusst-sein*)، ولا شك أن مثل هذا الوجود الذي لا يمكن تصور لا وجوده هو بالضبط الوجود المطلق.

إلا أنه ينبغي ألا يتبادر إلى أذهاننا أن هذا الوجود محايث *immanent* للشعور بالمعنى السيكلوجي، أي باعتباره جزءا من النشاط الداخلي للشعور. إن الحايثة تتخذ هنا معنى مثاليا جديدا ينسجم مع مفهوم الوجود المطلق. وعلى هذا الأساس فإن القول إن المعرفة المطلقة هي معرفة محايثة وبأن الوجود

المطلق وجود محايث معناه القول إن المعرفة هي معرفة الظاهرة، وبأن الوجود المطلق وجود ظاهري. إن هذا الزعم في حد ذاته يُعدّ موقفا ثوريا بصورة كافية بالنسبة إلى كل مفهوم تقليدي للشعور الفينومينولوجي، غير أنه ليس مع ذلك سوى ثورة موقف مبني على مفهوم ثوري للظاهرة. صحيح أنه بإمكاننا دائما أن نعرّف الظاهرة بأنها "ذلك الذي يظهر أو يتجلى"، إلا أن الدلالة التي يعطيها هسرل لهذا التعريف هي التي تفصل فينومينولوجيته عن فينومينولوجيا كانط أو حتى هيغل، وبشكل خاص عن كل التصورات الفلسفية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر.

في الواقع، إن هسرل لم يكف بإعطاء الظاهرة معنى جديدا، بل إنه أعطى كذلك لعنصرها الموضوعي معنى جديدا يميّزه عن معنى ظهور ذاتي بسيط (هيوم)، وفي نفس الوقت عن مجرد علاقة قصدية بسيطة بعيدة عن كل واقع (برنتانو). إن ما يشكل الموضوعية هو التطابق *Einstimmigkeit* الدائم للمعنى فيما يظهر.

عندما تكون أنماط الاستهداف *viser* الآتي والممكن (من خلال التذكر، الإدراك، التوقع... إلخ) مرتبطة ببعضها البعض فإن الموضوع المستهدف *ce qui est visé* يكون حقا موضوعيا. هذا العنصر الموضوعي يكون محايثا *immanent* عندما لا يكون مستقلا بشكل مطلق عن الشعور، ويكون مفارقا عندما يكون مستقلا عن كل فعل خاص للشعور الذي يكون مستهدفا فيه. هنا نكون أمام قصدية هي في آن واحد مفارقة (بمعنى جديد لكلمة "مفارق") ومحايثة (بمعنى جديد لكلمة "محايث")، وهذه القصدية بالضبط هي التي تصلح لأن تكون مفتاحا لمعرفة موضوعية مطلقة، أي لمعرفة صحيحة موضوعيا.

إلا أنه لكي يكون موضوع ما مفارقا ومحايثا في آن واحد، يجب أن يكون مثاليا، وبهذا يمكننا تسمية هذا الخلق الذي يرتبط لدى هسرل بالموضوعية

المثالية، موضوعية لا يمكن أن تتأثر بأي شيء واقعي، وهذا بالضبط لأنها مثالية.

غير أنه ليس من السهل علينا قبول حذس من هذا النوع إلا إذا قمنا بثورة في علم النفس، ثورة تنقلنا من علم النفس التجريبي التقليدي إلى علم النفس الخالص وهذا بالضبط ما فعله هسرل، وغير دليل على هذا نظرية الشعور التي جاء بها، والتي لا تعني شيئا آخر سوى هذه الثورة نفسها.¹

2- علم النفس الخالص

إن السؤال الأول الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو: هل من الممكن تأسيس علم نفس خالص صالح لأن يكون مقدمة لعلم خالص للوجود؟ بعبارة أخرى، هل يمكن فصل ما هو نفسي عما هو فيزيائي بحيث يصبح من الممكن تأسيس علم خالص لما هو نفسي؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا بدأنا بالكشف عن الصفات الأساسية للتجربة النفسية وهذا من خلال تأمل الشعور.

إن التفكير المبدئي في الشعور كما هو ببساطة يكشف لنا عن خاصيتين أساسيتين فيه:

الأولى هي أن كل فعل شعوري هو بالضرورة فعل قصدي، كما سبق أن رأينا، أي أنه ليس مجرد شعور بل هو بالضرورة شعور بشيء، والثانية هي أن كل ظاهرة شعورية لها بنيتها الخاصة الذاتية التي بواسطتها تكون هذه الظاهرة مندمجة في سلسلة التجارب الشعورية، وهذه السلسلة بدورها تملك نمطا معيناً وبنية معينة. هذا يعني أنه خارج شكل بنية الشعور الذي نحن بصدد تأمله سواء تعلق الأمر بالإدراك، التخيل، التذكر، الحكم، الرغبة أو التقييم فإن الشعور لا

¹ Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité*. (Paris PUF : 1955, PP. 12- 18)

يملك أية صلة ضرورية بالعناصر الفيزيائية لنشاط الشعور، مثلما يبين لنا ذلك التفكير المبدئي. وإذا أخذنا هذا التفكير المبدئي كنقطة انطلاق فإن مهمة علم النفس الفينومينولوجي تتمثل في القيام بفحص نسقي لصور وأنماط مختلف التجارب القصدية (علما أن كل تجربة هي تجربة قصدية) وفي رد بناها المعقدة جدا إلى قصود أولية. هذا الفحص النسقي سيكشف لنا ليس فقط عن ماهية الفعل الشعوري الفردي وإنما أيضا عن ماهية الشعور باعتباره كذلك، أي الذاتية التي تتضمن بدورها ذاتية أخرى على الأقل كذاتية ممكنة تملك ماهية كل ذاتية.

من الواضح أننا استعملنا في هذا التحليل تقنية سيكولوجية أساسية هي الرد الأول أو الرد السيكولوجي الذي قمنا من خلاله باستبعاد كل العوامل الاحتمالية المتعلقة بما هو سيكولوجي والاحتفاظ بمقتضى نفسي أساسي خالص من أجل تحليله. في الواقع إن التفكير بصورة خالصة في الشعور باعتباره كذلك هو في حد ذاته شعور بالذات conscience de soi، وباعتباره كذلك فإنه يملك موضوعا مزوجا بشكل ملموس بتجارب "خارجية"، غير أن القول عن تجربة ما بأنها خارجية بالمعنى العادي للكلمة، لا يعني فقط القول إنها تستهدف موضوعا بل بالأحرى إنها تستهدف موضوعا خارجا عنها، الشيء الذي يفقدنا من جديد إلى مفهوم التجربة "الخالصة". كيف يمكننا توضيح ذلك؟

يعتقد هسرل أن الخارجي باعتباره خارجيا ليس على الإطلاق سوى عرضا في كل تجربة، ونتيجة لذلك فإن استبعاده، بالإضافة إلى كونه لا يمس ماهية التجربة، فإنه ضروري من أجل إدراك ماهية التجربة "الخالصة".

إذا انطلقنا من جهة من مبدأ أن ما يكون معطى بشكل مطلق للشعور هو وحده الذي يكون معروفا بشكل مطلق (ومن هنا يكون موجودا مطلقا)، ومن جهة أخرى من أن الظاهرة هي وحدها التي تكون معطاة بشكل مطلق "في صورة كوجيتو"، فإن العلم المطلق سيكون تبعا لهذا هو التحديد التدريجي لما يكون

معطى بشكل مطلق في الظاهرة، لهذا فمن الضروري استبعاد ما ليس معطى بشكل مطلق، على أن يكون هذا فقط من باب إزاحة العوائق عن المعرفة، ذلك أن الشيء الأساسي هو التأسيس الإيجابي لما هو معطى وهذه هي مهمة الردود.

هذا، ويمكن اعتبار التحليلات السيكلوجية التي أوصلت هسرل إلى هذه النقطة بمثابة ثورة لثلاثة أسباب:

1 - لأنها كشفت عن علم نفس متطور في اتجاه تحليل الأفعال *actes* بدل النشاطات *activites*.

2 - كما كشفت أن هذه الأفعال لا تكون عقلية إلا بواسطة الموضوعات التي تستهدفها، طبقا لماهيتها.

3 - كما أنها فتحت الطريق أمام فهم جديد للموضوعية دون أية حاجة إلى الرجوع إلى العناصر الأجنبية عن الذاتية.

بهذا تكون هذه التحليلات قد أعطت للموضوعية دلالة جديدة، لكنها حسب هسرل الدلالة الوحيدة المنسجمة مع فكرة علم مطلق خاص بالموضوعية، أي مع فكرة علم تكون فيه المعرفة صحيحة إذا كانت موضوعية وليس العكس.¹

1 Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, PP. 18- 22.

الفصل الثاني طرق التعليق و الرد الفينومينولوجي

1- التطبيق الأساسي للرد الفينومينولوجي

يقول هسرل في الجزء الثاني من محاضرات التي تدور حول الفلسفة الأولى (24/1923) والمكرس لنظرية الرد الفينومينولوجي، في ختام جملة من النقاشات Erörterungen التي تناولت أولا المنهج الديكارتي للرد الترنسندنتالي: "لقد صار واضحا أن الفضل في بلوغنا الذاتية الترنسندنتالية لا يعود بالفعل faktisch فقط إلى المنهج الموصوف، بل إن هذا المنهج أو أي منهج مماثل ضروري عموما لاكتشاف هذه الذاتية. وأؤكد على كلمة اكتشاف لأنه من الواضح أن الذاتية الترنسندنتالية كان يجب أن تُكتشف أولا تاريخيا، ولقد برز اكتشاف هذه الذاتية في صورة أولى غير ناضجة في الكوجيتو الديكارتي. إن التقديم Aufweisung الخالص الحقيقي للذاتية الترنسندنتالية يجب أن يتم أولا في منهج الرد الفينومينولوجي المعروف لدى كل فينومينولوجي"¹.

إن ما يسميه هسرل ردا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يؤلفه عموما في نظره ذلك المنهج الذي يجب أن يطبقه vollziehen المتفلسف من أجل نفسه für sich بهدف الظفر gewinnen بالذاتية الخالصة أو الترنسندنتالية، مجال البحث الخاص بالفينومينولوجيا باعتبارها "علما أساسيا للفلسفة"

I Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).

لهذا كتب في نص يعود إلى العشرينات: "الثانية، والثالثة كلياً ونهائياً هي موضوعي، وهي موضوع خالص، مغلق ومستقل في ذاته. أن نبين أن هذا ممكن وكيف هو ممكن، هذه هي مهمة وصف منهج الرد الفينومينولوجي"¹

يمكن القول باختصار إن التطبيق الحقيقي Leistung للرد الفينومينولوجي كما فهمه هسرل مثلاً عام 1905 يكمن في التحديد abzugrenzen المنهجي الخالص لمجال البحث الخاص بالتحليل الفينومينولوجي المعالج في الأبحاث المنطقية في خصوصيته Eigenheit، وكذا الضمان المنهجي لإعطائه Gegebenheit الخالص واللامزوج. علينا أن نوجه اهتمامنا النظري إلى هذه الأفعال التي لم تُتخذ إطلاقاً إلى حد الآن كموضوعات، كما أنه علينا الآن أن نتأمل هذه الأفعال ضمن أفعال رؤية وتفكير جديدين in neuen Anschauungs- und Denkart، أن نخللها، نصفها وأن نجعلها موضوعات لتفكير مقارن و مميّز. لم يكن في وسع هسرل بعد أن يبرز في الأبحاث المنطقية طريقة إدراك منتجة وخالصة للشعور نفسه، بل إنه قد فهم الشعور بالأحرى في البحث الشعوري- النظري الخامس بالضرورة وبصراحة ضمن إدراك طبيعي - تجريبي مثلما يفعل علم النفس، أي بصفته جزءاً أساسياً من الأنا الإنساني Menschen-Ich التجريبي، الجسمي - الروحي والمحدّد على هذا النحو وذاك، بصفته هذا أو ذاك الفرد الشخصي الموصوف فيزيائياً - نفسياً، المتموقع lokalisierten في المكان الموضوعي والمندرج eingeordnet في الزمن الموضوعي. إن موقف الحياة الطبيعية، "السِر الكلي الطبيعي للتفكير" بمضي، كما يؤكد هسرل بوضوح 06/1905 في طريق الإدراك التجريبي. إن التجارب المعيشة Erlebnisse تُعرف طبقاً للعادة علاقة بالأنا التجريبي، لهذا ما فتى هسرل يربط صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي بلاطبيعيته Unnatürlichkeit.

1 Hu XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. Von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973. P. 200).

إن التطبيق الحقيقي للرد الفينومينولوجي معناه حسب هسرل أن نتوقف منهجياً من خلال الإقصاء الإيجابي للإدراك الطبيعي التجريبي للشعور في إعطائه الخالص *reine Gegebenheit*، وعن طريق هذا الإقصاء المنهجي للإدراك التجريبي في الرد يتمتع الشعور عن أن يكون "شعوراً إنسانياً أو تجريبياً"، حيث تفقد كلمة شعور كل معنى سيكولوجي لنجد أنفسنا في الأخير موجهين من جديد *zurückgeführt* نحو مطلق لا ينتمي لا إلى الوجود الفيزيائي ولا إلى الوجود النفسي بالمعنى الطبيعي، إلا أنه يكون في التأمل الفينومينولوجي دائماً هو حقل المعطى. هذا وقد سبق لهسرل أن كتب عام 1906:

"يجب أن نحدث قطعة مع الفكرة الصادرة من التفكير الطبيعي، البديهية زعماً [والتي مفادها] أن كل معطى *alles Gegebene* إما أن يكون فيزيائياً أو نفسياً"¹.

إن الإدراك الفينومينولوجي يرتبط بالظاهرة الخالصة التي تنتمي إلى الرد، والتي لا توجد على الإطلاق من حيث كونها مدركة *in ihr Wahrgenommene* في المكان الموضوعي، ولا في الزمان الموضوعي، فلا أثر لشيء من المفارقة *Trenszendenz* هنا. إن الظاهرة الخالصة هي معطى مطلق، أما الإدراك الداخلي السيكولوجي فإنه يحمل، على العكس من هذا، علاقة إدراكية بالآنا الجسمي *Ichkörper* وبالطبيعة الخارجية الأخرى، فهو يبقى في حقل ما هو طبيعي.²

يتعين على الرد الفينومينولوجي إذن أن يجعل طريقة الإدراك الخالصة للشعور سارية المفعول وأن يسمو بنا من الشعور الطبيعي إلى الشعور

1 Hu. XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS). P. 242.

2 Ibid., p. 371.

الفلسفي¹، ذلك أن ما أراده هسرل في نهاية المطاف من خلال منهج الرد الفينومينولوجي ليس شيئا آخر سوى جعل الشعور موضوعا للبحث المتسلسل منطقيا و توضيحه في ضرورته الخاصة *es in seiner Eigenwesentlichkeit* . وإذا شئنا تلخيص هذا في جملة واحدة، نقول إنه على الشعور الترنسندنتالي أو **الأنا أن يُدرك ذاته بذاته** و أن يُدرك ذاته في شكلها الخالص كموضوع و أن يجعل نفسه حقلا موضوعيا للمعرفة.

إن "إمكانية المعرفة" التي تُعدّ بديهية بالنسبة إلى التفكير الطبيعي، أي إمكانية أن تصادف المعرفة موضوعية ما، تصبح في الشكبة الفلسفية محل سؤال بشكل راديكالي، كما أن إمكانية معرفة وعلم موضوعيين سيتم إنكارها ليحل محلها ادعاء بخصوص وجود مذهب ذاتي جذري للمعرفة. إن المحاجات أو *skeptischen Argumentationen* (هيوم، السفسطائية القديمة لبروتاغوراس وجورجياس) مارست على هسرل تأثيرا عميقا وأثارت فيه على ما يبدو ذلك "التحول الترنسندنتالي" الذي يعتبر بالنسبة إلى فكرته الفلسفية **العنصر المقرر لكل شيء**. لقد اكتشف هسرل في المذهب الشكي بالضبط حافزه الترنسندنتالي الخفي و نقله إلى التأثير الإيجابي.

هذا، وما تجدر الإشارة إليه هو أن هسرل قد سبق له أن أكد في محاضرات 1907 تحت عنوان "فكرة الفينومينولوجيا" بكل وضوح أن الفلسفة تقع على بعد جديد في مقابل كل معرفة طبيعية، من هنا صار واضحا بأن فكرة الفلسفة عنده تنبع في الأصل من **الإشكالية المعرفية- النقدية الشكية** وأنها قد رستحت أقدامها مع اكتشاف الرد الفينومينولوجي بوجه عام وبدأت تتطور ضمن إشكال التأسيس الترنسندنتالي المطروح بشكل كلي. أما في **الأفكار I** لعام 1913 فقد صار واضحا تماما أن نظرية التأسيس الترنسندنتالي هي التي يجب عليها أن تؤسس "نظرية المعرفة الجديدة".

1 Ibid., p. 212.

2- طرق التعليق والرد الفينومينولوجي

إن الأهمية التي يحظى بها الرد الفينومينولوجي في فلسفة هسرل هي التي تفرض علينا أن نقف عنده بشكل ملفت للانتباه و أن نفصل طرقة مثلما جاءت في أعمال هسرل نفسه، حتى يتسنى لنا فهم كل النتائج التي أوصله إليها هذا المنهج الذي ظل يعتنقه حتى في آخر أعماله بابا للدخول إلى العالم الترנסدنتالي. كتب هسرل في تاريخ أفكاره *in seiner Ideengeschichte* التقدي الناضج لـ 1923 / 24 عبارة المشهورة: "إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يكمن في المهمة التي تقع على عاتقها، وهي تحقيق الاتجاه الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في أسمى معنى، وهذا من خلال المذهب الذاتي الترנסدنتالي القائم على أساس الرد الفينومينولوجي"¹.

يمكن التمييز في أعمال هسرل بوجه خاص بين ثلاث طرق للرد وهي:

أ- الطريق الديكارتي ب- الطريق الأنطولوجي ج- الطريق المار على علم النفس الوصفي القصدي.

أ- الطريق الديكارتي

كتب هسرل عام 1923 / 24: "إن أصول الفلسفة الترנסدنتالية بنحدها تاريخيا لدى ديكارت. إن تذكر تأملاته من شأنه أن يعيننا في بعض الأمور، وبالضبط في محاولتنا إيجاد بداية أولى صحيحة"².

من المعروف أن الفكرة المسيطرة *vorherrschende* في منهج التعليق الفينومينولوجي أو الترנסدنتالي هي فكرة الوضع بين قوسين، أي الإبعاد أو

1 E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p.61) (abréviation: Hu VII)

2 E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VIII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p. 4 l. 23-26) (abréviation: Hu VIII)

سحب الثقة Außergeltungsetzung من عالم التجربة الكلي المفارق مثلما هو معروف في المعرفة والعلم الوضعيين، وهذا من أجل الظفر من هنا بالذاتية الخالصة الخائبة المؤسسة التي تبقى. إن الجزء الرئيسي والأول للمنهج المعرفي النظري هو الموقف الشكي، التعليق المطلق الذي لا يعترف بأي معطى سابق حتى وإن كان العالم نفسه (فكرة نفي العالم) .

إن ما اكتشفه ديكرت بطريقة علمية، حسب هسرل، هو بالضبط مجال هذا "الذاتي الخالص" الذي يرد إليه المذهب النسبي الشكي كل وجود قابل للمعرفة¹ alles erkennbare Sein

في عام 1906 كتب هسرل: "Vorgegebenheit"، لكن بقدر ما اعتبر هسرل الرجوع الثوري لديكرت إلى الأنا أفكر أمرا مثاليا بقدر ما انتقد فهمه لهذا الأنا أفكر باعتباره جزءا من العالم Weltendchen، الشيء الذي أدى، حسب هسرل، إلى تضييعه للذاتية الترنسندنتالية الخالصة.

وعلى هذا الأساس فإن الرد الفينومينولوجي الذي هو الطريقة الخالصة لإدراك الشعور، يتضمن التصحيح الضروري للتأمل الديكارتي للبداهة وللمعنى، ومن ثمة يجب أن يكون الكلام ابتداء من هذه اللحظة فقط عن بداهة ما يُقدَّم مباشرة direkt Aufgewiesenen في الرد الفينومينولوجي الصارم، وبالتالي عما يكون تبعا لذلك قابلا للمعرفة بشكل خالص ومحايث، لا عن بداهة الكينونة bin sum التي تستبطن وجودي بالمعنى الطبيعي السيكلوجي.

من هنا فإن السؤال المطروح هنا ليس "كيف أستطيع أنا، هذا الإنسان أن أصادف في تجاربي المعيشة Erlebnissen وجودا في ذاته ein Sein an sich، أي وجودا سواي، في الخارج ربّما؟، بل إن السؤال الأساسي الخالص الذي يطرح الآن على أرضية الرد الفينومينولوجي هو: كيف تستطيع الظاهرة المعرفية

1 Erste Philosophie Hu VII, p.66.

الخالصة أن تصادف شيئا ليس محايثا لها immanent، كيف يمكن للإعطاء الذاتي المطلق للمعرفة أن يصادف لإعطاء ذاتيا Nichtselbstgegebenheit، وكيف يمكننا أن نفهم هذه المصادفة؟¹

حسب هسرل، لقد ضيَّع ديكارت نفسه الصياغة الخالصة للإشكال على الرغم من أنه قد لمسها، وذلك لأنه لم يتجه إلى النظرية بالكيفية الصحيحة أثناء شكه.²

إن ما يهم هسرل، على خلاف ديكارت، ليس على الإطلاق البحث عن برهان Beweis أو ضمان Sicherung للمفارقة Transzendenz أو الموضوعية، بل إن ما يهمه بالدرجة الأولى هو توضيح الإمكانيات الوجودية Wesensmöglichkeiten للمعرفة انطلاقا من مصادر تنتمي إلى الحياة الشعورية المتخذة كموضوع في حالتها الخالصة و الفاعلة بشكل قصدي، و التي تؤسِّس الموضوعية في كيفيات مختلفة. ليس هذا فقط، بل يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل كذلك بكسب Gewinnung الحياة الشعورية الفاعلة قصديا intentional leistenden، بتطهيرها ترنسندنتاليا Reinigung باعتبارها المعطى الفينومينولوجي المطلق، أي باعتبارها حقلا وجوديا خاصا معطى في تجربة خاصة مرتبطة بتجربة العالم، حقلا يمكنه أن يصبح الآن ميدانا لحكم ممكن، ثم بالتأكيد لحكم بديهي einsichtig وعلمي أيضا.³

1 E. Husserl, *die Idee der Phänomenologie*, fünf Vorlesungen, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Band II, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958; p.7) (abréviation: Hu II).

2 E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1956. p.64) (abréviation: Hu VII).

3 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Band III/2. neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband: ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976. p. 635).

إن التفكير الشامل في الوجود الممكن للعالم الموضوعي، هذه الفرضية الخيالية fiktive Hypothesis تقوم لدى هسرل بشكل نهائي على أرض الميدان الشعوري الخالص الانعكاسي، كما أنها لا تلاحظ تأملياً على أي نحو كان، العالم والشعور من الخارج من أجل أن تستببط بعد ذلك على أساس تأمل شكّي مثلاً، أن الشعور يبقى موجوداً كمتبقي Residuum رغم نفي العالم إن نفي العالم ذاته هو بالأحرى عنوان لبداية مكتسبة من مجرد التأمل المتعلق بالحياة الشعورية وبسببها Verlauf الفكري الممكن في اتجاه عدم انسجام Unstimmigkeit نمط متضادها Korrelatstyl في عالم أفكاري الممكنة، في اتجاه "الإمكانية الوجودية لتحول" Abwandlung أسلوب الانسجام¹ Einstimmigkeit.

على العكس من هذا، إذا اتجهنا بمعنى من المعاني اتجاهها وضعياً، فإن الأمر يتعلق في الموضوع الشعوري الانعكاسي للرد الفينومينولوجي بفهم كيفية حدوث التصديق Glaube مع مضمونه Gehalt "العالم" (vgl. IdeenI, S. 634). إن هسرل الذي ما فتئ يخضع لتوجيه الإشكالية الشكّية قد قصر beschränkte في البداية حقل بحثه على تأمل التيار الشعوري الحالي، حيث لم يكن يملك بعد الوسائل التي يوضح بها بطريقة ترنسندنتالية الصحة الوجودية Daseingeltung للموضوع القصدي بل وللعالم كله qua Cogitatum انطلاقاً من التجارب المعيشة الآنية الخالصة.

كما أن مثل هذا القصر Beschränkung قد منعه أيضاً على وجه الخصوص من بلوغ توضيح ذاتي للفعل الموضوع objektivierenden Leistung ولـ "العالم كوحدة متداوثة" * Welt als intersubjektive Einheit.

1 Hu VII, S. 337f. ; IdeenI, S. 634.

* أي كوحدة تشترك فيها عدة ذوات .

من هنا يتضح أن مذهب الأناوحدية الترنسندنتالي *transzendentaler Solipsismus* هو في الواقع نصيب أو حظ *Los* هذا الرجوع المحذر *radikalisiert* إلى الأنا أفكر. إن الطامة الكبرى بالنسبة إلى القارئ المقاد تدريجياً *herangeführten* على هذا الطريق إلى وجهة النظر الفينومينولوجية تتمثل، كما يقول هسرل في كتابه *أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية*، في أن هذا الطريق يؤدي حقا مثلما يحدث في عملية القفز، إلى الأنا الترنسندنتالي، إلا أن هذا الأنا سيودي، نظرا إلى أن كل تفسير سابق *vorgängige Explikation* يجب أن يكون مبعدا، داخل فراغ مضموني ظاهر إلى رؤية *Sicht* ستكون مضطرين ضمنها في البداية بشأن ما يجب اكتسابه بواسطتها، وحتى بشأن الكيفية التي يجب أن نكتسب بها انطلاقا من هنا علما أساسيا *Grundwissenschaft* من غط جديد تماما، علما جديدا ومهما بالنسبة إلى الفلسفة¹.

ب- الطريق الأنطولوجي

إن نقطة انطلاق هسرل هنا ليست هي الأنا أفكر مباشرة وإنما الجانب الموضوعي، الجانب الأنطولوجي، فهو يريد إثارة الحاجة إلى تأمل مترابط ترنسندنتالي - ذاتي بغية جعل معنى الموضوعية مفهوما. كما أن هذا المسلك *Vorgehen* يطابق بالضبط سير التطور الخاص بهسرل انطلاقا من العلوم الصورية - الرياضيات والمنطق -.

والجدير بالملاحظة هو أن حتى كانط نفسه وجد نفسه منقادا تحت تأثير الفيلسوف الشكي هيوم إلى تقديم *Installierung* تأويله الترنسندنتالي للعالم.

1 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Herausgegeben von Walter Biemel (2. Auflage, Band VI, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1962 p.158)

إن الطريق الأنطولوجي لهسرل نحو الذاتية الترنسندنتالية يتمثل على وجه العموم في لفت الانتباه إلى حالة اللافهم Unverständlichkeit الأساسية الأخيرة التي تطبع بشكل أساسي كل معرفة طبيعية، قبل علمية أو علمية متعلقة بالموضوعي (بالموجود، بالأوتنا) (von Seienden).

إن كل علم وضعي يملك وحدة الجهة المجردة von einer abstrakten Einseitigkeit، وهذا راجع إلى أن الحياة والفعل Leisten الترنسندنتالين للشعور المجرب، المفكر، الباحث والمؤسّس يقينان مجهولين في هذا العلم، غير مرئيين، غير منظّرين untheoretisiert وغير مفهومين.¹

إن هسرل يطرح، على غرار كانط، "الأسئلة الترنسندنتالية" ويبحث في الذاتية أو في الترابط Korrelation بين الذاتية والموضوعي Objektivem عن التحديد أو التعريف الأخير لمعنى الموضوعية التي يمكن التعرف عليها من خلال المعرفة.²

يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل، شأنه في هذا شأن كانط دائما، بالتدوير الترنسندنتالي transzendente Subjektivierung الذي لا ينسجم مع الموضوعية الحقيقية فحسب، بل إنه يُعدّ بالأحرى جانبها الخلفي Kehrseite القبلي.³ إن قبلي الذاتية Das Apriori der Subjektivität أو "القبلي الفينومينولوجي للتأسيس" يعدّ بالنسبة إليه الشيء المفهوم بشكل نهائي das Letztverständliche، والذي يجعل كل شيء آخر سواء مفهوما ابتداء.⁴

! Hu. VIII, p. 27.

2 Hu. VII, p. 386.

3 E. Husserl, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF. 1974, p. 263).

4 Vgl. Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1964, Phänomenologica, B. 16, p. 193.).

إن هذا الموقف الذي ينطلق من عالم التجربة المتناول *hingegenommen* كمعطى، والذي يكون محددًا إيجابيًا ذاتيًا بإدراك العالم نفسه *das Weiterfahren*، يأخذ إذن نموذجيته *Vorbildlichkeit* من التحول الكوبرنيكي الكانطي باعتباره تحولاً *Umwendung* لطريقة التفكير الكلية الطبيعية. على هذا الطريق تتمثل ميزة الفهم الأكثر عينية *konkreter* للتأويل الترنسندنتالي لمعنى العالم في مقابل الطريق الديكارتي، في أنه لا يتعين هنا* تطبيق أي تعليق *Epoché* شكّي بمعنى عدم الاعتراف بصحة العالم *Außergeltungssetzung* وبمعنى الرجوع *Rückzug* إلى أساس معطى بشكل مطلق. ستكون بالأحرى أشياء التجربة *Erfahrungsdinge* وأخيراً العالم كله مفهومة في بنائها الأساسية *Grundstrukturen* أو في بنائها الأنطولوجية "كمؤشر" *Index* أو كسلوك ناقل بالنسبة إلى القبلي الذاتي للتأسيس.

من خلال هذا التوجيه السابق للتحول الترنسندنتالي في التجربة الطبيعية يكتسب الميدان الترنسندنتالي نفسه منذ البداية مضموناً ممتلئاً *Inhaltsfülle* ومسلكاً ثابتاً *Leitung*.

من الواجب إذن أن نجعل الوضع الأنطولوجي أو الموضوعي لبنية العالم المدرك بصورة طبيعية كارتباطات تجلّ *Erscheinungszusammenhänge*، مفهوماً - أي الوضع - بشكل خالص انطلاقاً من المصادر الذاتية للفعل القصدي للشعور *Bewusstseinsleistung*. إن ما تتطلبه الأشياء ذاتها على الطريق الأنطولوجي هو خرق *Durchbrechung* اقتصار الحقل الفينومينولوجي على التيار الشعوري الحالي. إن القبلي الموضوعي لهذه الأشياء يشير إلى الارتباطات الفينومينولوجية للشعور، إلى القواعد *Regelungen* الحقيقية والممكنة للشعور باعتباره شعوراً خالصاً بما هو موضوعي¹.

1 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Band XIII.* Herausgegeben von Iso Kern. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF: 1973, p. 180-182).

* أي في التأويل الترنسندنتالي.

في التجربة الفينومينولوجية يتم التوصل إلى الميدان المنعكس لنظام كلي معين طبقا لأسلوبه *stilmässig* كأفق لتجارب تالية *folgenden* حالية وممكنة زمنيا، ومتضمنة في بعضها البعض قصديا، أفق يمكن توضيحه تأسيسيا قبل كل الأشياء كطريق إلى توسيع الرد الفينومينولوجي إلى التداوت (أو البينذاتية) *Intersubjektivität* الذي فيه فقط يتحقق المعنى الكامل للموضوعيات باعتبارها وحدات متداوتة *intersubjektiver Einheiten* طبقا لقبليها الموضوعي.¹

في هذا التوجيه التدريجي إلى الذاتية الترنسندنتالية على الطريق الأنطولوجي يستطيع هسرل أن يعطي أيضا التحديد التالي للرد الفينومينولوجي، والذي يذكرنا كذلك بالتحول الكوبرنيكي لكانط: "إن الرد الفينومينولوجي ليس على وجه التحديد شيئا آخر سوى تغييرا للموقف *Einstellungsänderung*، تغييرا يتم فيه تأمل عالم التجربة *Erfahrungswelt* بشكل إيجابي وكلي باعتباره عالما للتجربة الممكنة، أي تأمل الحياة المحرّبة *das erfahrende Leben* التي يكون فيها المحرّب *das Erfahrene* على التوالي و-كلية - بمثابة معنى للتجربة مع أفق قصدي محدّد".²

إلا أن هسرل يؤاخذ كانط من جهة على راديكاليته الناقصة *mangelnde Radikalität*، وذلك في توظيفه الإشكالية الترنسندنتالية، ممارسا ضده إلى غاية الأزمة الرجوع الديكارتي إلى الأنا أفكر³، كما أنه ينتقد من جهة أخرى بشكل خاص ومبكر ومرة أخرى إلى غاية الأزمة "تكوين كانط الأسطوري للمفاهيم" *mytische Begriffsbildung*، وكذا أحاديته عن الملكة *Vermögen* الترنسندنتالية - الذاتية، عن الوظائف *Funktionen*، وعن الصياغات الخاصة بأنا الإدراك الترنسندنتالي و"الشيء في ذاته" باعتبارها "مفاهيم بنائية"

1 Hu XIII, Nr. 6 ff. 36 ff. ; Hu VIII, Beilage XX.

2 Hu. VIII, S. 436.

3 Hu VI, S. 102f., S. 437.

konstruktive Begriffe¹. في الواقع، لقد قام كانط بتأسيس ذاتية ترنسندنتالية على الرغم من نظراته العميقة Tiefblicke الأولى إلى قبلي الحياة الشعورية المعطية للمعنى خاصة في الاستنباط الذاتي subjektiven Deduktion — لقد نقد العقل الخالص.

هذا، ويرى هسرل أن سبب هذا المسلك Verfahren الأسطوري — المؤسس الذي انتهجه كانط يرجع إلى تخوف هذا الأخير من أن يكون كل رجوع Rekurs إلى علم النفس بمثابة قلب Verkehrung لامعقول للإشكالية الحقيقية للفهم، وهذا راجع بدوره إلى أن كانط ظل مرتبطا abhängig في فهمه للنفس Seele (أو الروح) وكذا لحل المهام التابع لعلم النفس، بالتحريية التي حاربها من جهة أخرى.

لا شك أن الذاتي الترנסدنتالي بالنسبة إلى كانط ليس هو الجانب الروحي، إلا أننا بتمييزنا الذاتية الترנסدنتالية عن الروح نقع بصورة غامضة في ما هو أسطوري² Mytisches.

ج - الطريق العابر على علم النفس الوصفى القسدي

إن مأخذ هسرل على كانط المذكور سابقا مهم من حيث أنه يساعدنا على فهم توضيح Klärung هسرل المميز نفسه للإشكال الترנסدنتالي الذي يجب أن يُطرح في ظل الأخذ الصريح بعين الاعتبار لوظيفة علم النفس المرتبطة به. إن العلاقة الحاضرة باستمرار في التطور الخاص لهسرل بين الفينومينولوجيا وعلم النفس قد خضعت في عشرينيات القرن الماضي ومرة أخرى في الأزمة لتأمل منهجي عميق من قبل هسرل الذي رسم entworfen هو الآخر طريقا إلى الفلسفة الترנסدنتالية الفينومينولوجية انطلاقا من علم النفس باعتباره إمكانية أخرى للسوق التدريجي Heranführung نحو الرد الترנסدنتالي —

1 Hu. VI, S. 30f.

2 Krisis .p. 117

الفيثومينولوجي. من الواضح أن الأمر لا يتعلق عند هذا النوع من علم النفس بعلم النفس الوضعي - العلمي، التجريبي الذي كان معروفا في زمانه، والذي يدرس الموضوع النفسي Psychisches كحدث Vorkomnis من أحداث الطبيعة، أو كملحق واقعي - عِلِّي للأجسام الحيوانية.

إن الفكرة المركزية لكل تأملات هسرل الخاصة بفكرة علم النفس باعتباره علم نفس وصفي، خالص، فيثومينولوجي أو قصدي تكمن في فهمه له كموضوعة Thematisierung* للضرورة الخاصة Eigenwesentlichkeit للموضوع النفسي des Psychischen، أي كدراسة للماهية Wesen الخاصة للموضوع النفسي في مقابل الموضوع الفيزيائي، وكعلم للماهيات Wesenswissenschaft في مقابل علم الأشياء Tatsachenwissenschaft.

في التصور الهوسرلي لما هو ضروري - خاص Eigenwesentlichen في الموضوع النفسي يظهر تأثير هسرل العميق المنوّه به سابقا بوصف برنتانو الماهوي Brentanos Wesenscharakterisierung للظواهر النفسية باعتبارها مملّك "علاقة بمضمون" أو "اتجاها نحو موضوع".

إن الشيء الذي مارس التأثير الخالص reine Auswirkung على فيثومينولوجيا هسرل هو بلا منازع نظرية برنتانو بخصوص "الكيفية المتنوعة لعلاقة الشعور بمضمون ما"¹، أي مثلما سيقول هسرل نفسه، نظرية القصدية Intentionalität باعتبارها الحركة الماهوية الأساسية المميّزة Grundwesenszug لكل حياة نفسية.

إن الشيء المهم هنا خاصة يتمثّل في أن الطابع الوجودي Wesenscharakter الأكثر عمومية لقصدية الحياة النفسية ينشأ مباشرة من بدهاة التجربة الداخلية

* أي جعل شيء ما موضوعا، نظرا لكثرة ورود هذه الكلمة في فلسفة هسرل فقد اختصرت ترجمتها إلى كلمة موضوعة.

1 E. Husserl, Logische Untersuchungen (V). S. 10.

(التأمل)، كما أنه يتضح كفعل منحز *vollziehendes Leisten* في صور متنوعة قابلة للبرهنة عليها، وفي تركيبات تابعة لها *zugehörig*.¹

هكذا استطاع هسرل بفضل برنتانو أن يعتق التقليد "التحريبي" الإنجليزي الذي لا يزال يحتل مكانة رفيعة من حيث دلالاته بالنسبة إلى فينومينولوجيته، إلا أنه لم يلبث أن غيّر *verwandelt* معناه الذي نجده في شكية هيوم، تغييرا جذريا، وهذا بواسطة الرد الفينومينولوجي أو الإدراك الخالص للشعور.

إن "التجربة الداخلية" المنعكسة أو المتأملة *reflektive* للشعور السيكلولوجي توضع التجربة الترنسندنتالية المجهولة للشعور الخالص، كما أن علم النفس الوصفي الخاص بالظواهر النفسية يتحول إلى تحليل لقصدية الشعور التي يوجهها *führt* هسرل دوما إلى أعماق البناء الوجودي للشعور الخالص، لشعوري وللشعور المنتشر ضمن مجموعة من الذوات *intersubjektiv* *vergemeinschafteten*. بفضل التضمّنات القصدية *intentionalen* *Implikationen* المحلّة بدقة لكل من الشعور والمتضاييف الكلي القصدية المنتمي إليه بشكل غير منفصل، حاول هسرل أن يبرهن على الضرورة الخاصة *Eigenwesentlichkeit* التي تتميز بها الأرواح أو النفوس *Seelen* التي تبدو في الموقف الطبيعي المونداني *mundanen* كأشياء منفصلة عن بعضها البعض *Außereinander*، حالة *lokalisiert* في أجسام، كأشياء منتمية إلى بعضها البعض *Ineinander*، خالصة، قصدية، أو كوحدة كلية *Alleinheit* لترباط حياتي لا نهاية له، كما حاول أيضا أن يقرب إلى الأفهام *verständlich* *machen* هذا العالم الوجود بصورة بسيطة باعتباره ظاهرة العالم الجماعية الكلية، باعتباره عالما بالنسبة إلى كل الذوات الحقيقية والممكنة التي لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تتخلص من التضمن *Implikation* القصدية.²

1 Hu. IX, p. 31.

2 Krisis, p. 259 ; Hu VIII, p. 153

إن الموضوع الروحي *das Seelische* أو النفسي *Psychische* الذي يبدو في الموقف الطبيعي وفي علم النفس المتجه إتجاهها وضعيا *positiv eingestellten* كقننة وجودية *Seinsschicht* مستقلة من الناس ومن الحيوانات يفقد هنا حتى معنى الحادث العالمي - الظاهراتي *weltlich-phänomenalen*، إنه ليس سوى "المدرک الخالص" *das Rein-Appzezierte*، أي الذاتي الترنسندنتالي.¹

على خلفية الارتقاء *Aufhebung* بعلم النفس الوصفي الخالص إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي يعكسها التطور الخاص لهسرل تكتسب فكرة طريق عابر على علم النفس الخالص بإتجاه فينومينولوجيا ترنسندنتالية دلالتها الكاملة باعتبارها تمهيدا *Propäideutik* مميزا.

لطالما تحدث هسرل منذ عشرينيات القرن الماضي عن الرد الفينومينولوجي-السيكولوجي الذي أتخذت فيه الذاتية السيكلوجية الخالصة كموضوع من غير أن يتم بأية كيفية ما التشكيك، الإقصاء أو الوضع بين قوسين للتصديق الوجودي البديهي لعالم التجربة.

أما في الأزمنة فقد كتب هسرل أن علم النفس الخالص الذي لم يظهر بعد على الإطلاق تاريخيا إلا في فينومينولوجيته الخاصة الخالصة، ليس ولا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الشيء نفسه الذي تم البحث عنه مقدما بقصد فلسفي كفلسفة مؤسسة بشكل مطلق، والذي لا يمكن أن يحقق نفسه *sich erfüllen* إلا كفلسفة ترنسندنتالية فينومينولوجية.²

في الواقع، لقد فشل في نظر هسرل علم النفس المعاصر المبني تاريخيا بالفعل تبعا للمذهب التحريبي المعاصر، نظرا إلى أنه أهمل التساؤل، وهذا طبقا لماهيته *wesensmässig*، عن المعنى الحقيقي الوحيد للمهام الخاصة به كعلم كلي

1 Hu. VIII, S. 427.

2 Hu VI, p. 263.

للوجود النفسي. إن "الإنجاز المنطقي والخالص لهذه المهمة قد أدى من تلقاء ذاته وبالضرورة إلى علم للذاتية الترنسندنتالية، وبهذا إلى التحول إلى علم نفس ترنسندنتالي كلي"¹. إن الأهمية الخاصة لفكرة الطريق هذه Weggedankens، أي الطريق العابر على علم النفس الخالص في اتجاه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية تكمن بالتأكيد في أنها قد سمحت لهسرل أن يجعل وبشكل مؤثر eindrücklich توضيح وتطبيق Durchführung الإشكالية الترنسندنتالية التي دشنها كانط، لا مجرد إشكالية بنائية konstruktive بل مفهومة كإشكالية عينية- مرئية konkret-anschauliche.

¹ Krisis, p. 207.

الفصل الثالث

منهج البحث الماهوي وعلاقته بمناهج أخرى

1- الرد الفينومينولوجي ونقطة الفلسفة

يبدو أن القصد الفلسفي لمسار التمثيل في تحقيق الذاتية الشكية في صورة ذاتية ترنسندنتالية في أسمى معنى، سيصبح عند تأمل منهجه الخاص بالرد مفهوما بصورة أكثر عينية konkreter، بحيث أن الموضوعية والعالم بصفة عامة يملكان في التأمل الترנסدنتالي- الفينومينولوجي فقط معنى الوجود المتضاياف Korrelatsseins القصدي المرتبط بالذوات المتضمنة في بعضها البعض بشكل متبادل wechselseitig قصدي، الشيء الذي يعني أن أي عالم آخر غير مرتبط بذاتيتنا وتداوتنا Intersubjektivität ليس له على العموم أي معنى بالنسبة إلينا¹. إن الموضوعية نفسها عبارة عن فعل تضاياف Korrelatleistung للشعور الترנסدنتالي المعمم vergemeinschafteten، يهدف إلى التحرر من عملية إطلاق العالم² التي تتأسس عليها في النهاية المحاجات الشكية بطريقة خفية versteckterweise، وهذا ما يؤكد هسرل دائما من جديد باعتباره تطبيقا للرد.

باختصار يمكننا أن نؤكد مع هسرل ما يلي:

"إن مهنتي كفينومينولوجي تتمثل في دراسة "الذاتية الخالصة"³، وإن الشيء الذي يحقق بلوغ هذا الميدان هو الرد الفينومينولوجي. إن ما يميز الفينومينولوجيا بالدرجة الأولى هو أنها كلية، راديكالية في تأملها، ولا تتناول أي معطى طبيعي بطريقة بسيطة، بل إنما ترجمه بالأحرى إلى الشعور، أي إلى

1 Krisis, p. 257.

2 Hu. VII, p. 283.

3 Hu VIII, p. 431.

عالم الشعور الحقيقي والممكن الذي يكون فيه هذا الوجود الطبيعي واعيا،
مزعوما Vermeintes ومثبّتا Ausgewiesenes بصفته شيئا حقيقيا wahr
الحج¹

في الواقع، إن هسرل، شأنه شأن كانط، يظهر ضمن الفلسفة الأوربية
المعاصرة بالدرجة الأولى كمحدّد للشعار السقراطي: (اعرف نفسك بنفسك)،
الذي تتبع منه كما هو واضح الفلسفة بأكملها. لقد ظل هسرل في الأصل،
حتى خلال سنواته التي قضاها في فرايبورج، مناهضا للفلسفات التأملية التابعة
للمذهب المثالي الألماني. كما أنه حدّد منذ ذلك التاريخ في راديكالية وترباط لا
نظير لهما "فكرة الفلسفة كمعرفة مطلقة"، وهي الفكرة التي سبق أن أسسها
gestiftete في نظره، كل من سقراط وأفلاطون كمعرفة أو إيستيمي في مقابل
بجرد الدوكسا Doxa، أو المعرفة اليومية النسبية.

إن المعرفة الذاتية (اعرف نفسك بنفسك) التي دشّنها سقراط، والتي اتخذت
مع هسرل صورة المعرفة الخالصة الجذرية، أو باختصار صورة المعرفة
الترنسندننتالية، هي المصدر الوحيد لكل معرفة حقيقية، تامة وعلمية بالمعنى
الأخير والأسمى، أي المعرفة الفلسفية التي يمكنها أن تتيح لنا حياة "فلسفية"، بل
إن الفلسفة نفسها ليست سوى تطورا ذاتيا نسقيا للذاتية الترנסندننتالية في
صورة تنظير ذاتي نظامي ترنسندننتالي على أساس التجربة الذاتية الترנסندننتالية
ومشتقاقها².

يقول هسرل: "إن الهدف بعيد والطريق متعب ويجب التمهيد له أولا، ولا
يمكننا البحث دون أفكار موجهة، غير أن السبل التي تمهّتها النظريات يجب
إعدادها خطوة بخطوة"³

1 Hu VIII, p. 121.

2 Hu VIII, p. 167.

3 Hu VIII, S. 169.

إن الفلسفة المفهومة على هذا النحو تولف في نظر هسرل "فكرة"، وهذه الفكرة لا يمكن تحقيقها إلا في أسلوب صحيح نسبيا، مؤقت zeitweiliger ، وضمن عملية تاريخية لانهاية، مع ذلك فإنه يمكن تحقيقها في الواقع بهذه الصورة.¹

لهذا كثيرا ما يؤكد هسرل ويجتد تأكيده بأن تطبيق مذهب ترنسندنتالي حقيقي وعالم ليس مهمة رجل واحد أو "نسق" واحد، بل هو مهمة الأجيال العلمية.²

إن الفلسفة باعتبارها علما صارما لا تعني على الأقل مجرد هذا العمل المشترك للمتفلسفين في مقابل "فلسفة رؤية العالم" Weltanschauungsphilosophie المرتبطة بأسلوب، إمكانيات وعبقورية شخصية فردية Einzelpersönlichkeit.

هذا، وفي تساؤله المجلد عن "الذاتية الترנסندنتالية" باعتبارها المحل الأصلي Urstätte "لكل إعطاء للمعنى وبرهنة على الوجود"، والتي يمكن بلوغها من خلال تطبيق الرد الفينومينولوجي، يمارس هسرل الفلسفة باعتبارها علما صارما بالمعنى الجذري انطلاقا من مسؤولية ذاتية نهائية.³

2- الرد الماهوي eidetisch، الفينومينولوجيا ²عطاء أساسي للشعور - منهج البحث الماهوي Wesensforschung بمجرد أن أسس هسرل فينومينولوجيته عام 1905 على أرض الرد الفينومينولوجي، اعترف بكل صراحة بالمشكلة التالية وهي: كيف تكون فينومينولوجيا خالصة كعلم ممكنة؟

إن المشكلة الأساسية بالنسبة إلى بحث علمي ما، أي بحث يتجنب الوقوع في نزعة الأناوحدية nicht solipsistisch ويكون قابلا للبرهنة تداوتيا

1 Hu V, S. 139, Nachwort zu den Ideen.

2 Hu. VI, Beilage XIII, p. 459.

3 Hu V, S. 139.

intersubjektiv بشكل موضوعي، ترجع في الواقع إلى أننا نجد أنفسنا في التأمل الخالص، أي بعد تطبيق الرد الفينومينولوجي، وسط أمر لا يتوقف أبداً وضمن ظواهر لا تعود أبداً مرة أخرى، أي في أمر هيرقليطي أبدي. ذلك أن من خصوصيات Eigentümlichkeit الشعور على العموم أن يكون تقلباً أو تحولاً سائراً verlaufendes Fluktuieren طبقاً لأبعاد مختلفة¹، حتى وإن كانت الظواهر معطاة في الإدراك Erfahrung المنعكس بصورة لا شك فيها. إن التجربة الخالصة ليست علماً، كما أن الحديث عن معرفة وصفية مقررة festlegend ومعددة لعالم فينومينولوجي، على غرار المعرفة المتعلقة بالطبيعة، مستبعد تماماً. أما فيما يخص الملاحظات العلمية wissenschaftliche Feststellungen للظواهر فلا يمكن حسب الرد الفينومينولوجي القيام بها، لا سيما إذا كنا نريد تأكيد وتحديد هذه الظواهر تحديداً مفهوماً begrifflich، كفراديات Einzelheiten مطلقة وفريدة. إن فيلسوفاً واحداً بذاته لا يمكنه على هذا النحو أن يمسك في التعليق بأي شيء، أو أن يكرّره دائماً مع نفس المضمون، وأن يكون متيقناً من أنه هو هذا الشيء Diesheit، ومن وجوده على نحو يسمح له بوصفه في عبارات ثابتة وبتوثيقه بمعنى من المعاني (حتى ولو كان ذلك لهدف شخصي فقط).²

هنا يسوق لنا هسرل مجدداً بخصوص هذه المشكلة موقفه بأن البحث في الشعور ليس علماً تجريبياً وإنما علم ماهوي، وأنه يمكنه، فقط بصفته بحثاً ماهوياً Wesenserforschung بلوغ نتائج علمية على العموم.

لكن ما هو العلم الماهوي حسب هسرل؟ لقد أكد هسرل مراراً أن العلم التجريبي ليس هو النوع الوحيد من العلوم، وأنه في مقابل العلوم التي تنطلق من التجربة ومن الاستقراء Induktion توجد علوم قبلية خالصة، مع الإشارة إلى

1 IdeenI, p. 75.

2 Krisis, p. 181.

أن الخالصية *Reinheit* التي تُنسب إلى الفينومينولوجيا نفسها ليست مجرد خالصية راجعة إلى التأمل الخالص، أي الخالصية التي يتيحها لنا الرد الفينومينولوجي، وإنما أيضا الخالصية بالمعنى القبلي.

إن نظرية هسرل الفينومينولوجية باعتبارها علما ماهويا، أو كما يقول هو نفسه أيضا أحيانا، نظرية الرد "الماهوي"، مرتبطة أشد الارتباط بفهمه لمثل هذه المعرفة الخالصة القبليّة، وهذا الفهم مطبوع *geprägt* بدوره بطريقة التفكير *Denkungsart* الرياضية كما فهمها هسرل. ولو تتبعنا قليلا هذه الارتباطات *Zusammenhänge* لتوصلنا إلى تحديد أدقّ لنوع العلمية التي يطمح إليها هسرل من خلال فينومينولوجيته الخالصة.

كتب هسرل بهذا الصدد في "النطق الصوري و الترنسندنتالي" 1929: "إن مفهوم الفكرة *Eidos* يعرف المفهوم الوحيد للعبارة المبهمة *vieldeutig*: "قبلي" *apriori* التي نسلم بها فلسفيا. إنه إذن ما أقصده بشكل نهائي دائما حيثما تحدثت عن "القبلي" في كتيبي."

وفي مخطوط يعود إلى النصف الأول من العشرينات يحمل عنوان "منهج البحث الماهوي" يمكننا أن نقرأ ما يلي: "إن كل واحد منا يعرف عمليا القبلي من خلال الرياضيات الخالصة، إنه يعرف ويستسيغ طريقة التفكير الرياضية، وهي الطريقة التي سنوجه طبقا لها مفهومنا المتعلق بالقبلي"¹. هذا، ويتحدث هسرل في كتاب *الأفكار* لعام 1913 عن العمليات الرياضية، خاصة الهندسة والحساب، باعتبارها العمليات الأكثر قدما والأكثر تطورا في آن واحد. لهذا لا عجب أن يكون "العلم الماهوي الجديد" *die neue Eidetik* الذي يتحدث عنه والمتعلق بالشعور الترنسندنتالي الخالص، موازيا ومعارض في آن واحد لهذه العمليات.

1 Manuscript: K VI 4, p. 1

إن الشيء الأساسي الذي يميّز في نظر هسرل التفكير القبلي المنقول بمعنى من المعاني عن الرياضيات، هو تحرّره من الواقعة *Faktum*، أي أن الواقعة تتأسس فيه في شكل مثال نوعي. بتعبير آخر إن الرياضي يتمتع أساساً عن كل حكم يتعلّق بحقيقة واقعية، وبدل التعامل مع الحقائق *Wirklichkeiten*، فإنه يتعامل مع إمكانات مثالية ومع قوانينها. إن عالم الهندسة الخالصة على سبيل المثال - وهو المثال المفضل لدى هسرل - يتخذ الأشكال المكانية موضوعاً له، لكنها ليست تلك الأشكال المدركة بشكل فردي، أو شبه المدركة في الخيال، ولا تلك التي تنتجها على السبورة أو في تصوراتنا وإنما الأشكال المكانية الخالصة.¹

3- رؤية الماهيات والاستقراء

لا شك أن اكتشاف ما يسمّى باللاتغيّر *invariant* أو ماهية ظاهرة ما، سيكون بمثابة نقطة انطلاق لتأسيس العلوم الماهوية، غير أن السؤال المطروح هنا هو: هل وإلى أي مدى يمكن اعتبار هذه العلوم متميّزة تماماً عن العلوم التحريية، باعتبار أن اكتشاف الماهيات ليس له أية صلة بالاستقراء الذي تطبقه العلوم التحريية؟

في الحقيقة، على الرغم من تمييز هسرل بين هذين النوعين من العلوم فإنه يؤكد في الوقت ذاته أنهما غير منفصلين بشكل مطلق، ذلك أن العلوم الماهوية لا يمكنها أن تتطور من غير الرجوع إلى العلوم التحريية، كما أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تستغني عن حلس الماهيات.

إن جاليلي على سبيل المثال لم يكن بكل تأكيد فينومينولوجياً ولم يكن يطمح حتى أن يكون فيلسوفاً، مع ذلك كان لديه حلس بأن الصفة الأساسية للموضوع الفيزيائي، كما تضمّنتها أبحاثه بخصوص سقوط الأجسام، هي التحديد المكاني *détermination spatiale*. وعلى أساس هذا الحلس غير

1 Bernet, Kern, Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag (Hamburg, 1996 PP. 56 - 71).

المصرّح به لماهية الفيزيائي تأسست الفيزياء المعاصرة كلها، ومن هنا إذا كان الفينومينولوجي يتساءل عن ماهية الظاهرة الفيزيائية *fait physique* فمن البديهي أن يرجع إلى ممارسة الفيزيائي.

صحيح أن هسرل ما فتى يميّز بكل بوضوح بين الرد الماهوي والمنهج الاستقرائي المطبق في علوم الطبيعة، خاصة تحت الصورة التي يقترحها جون استيوارت ميل، والتي تتمثل حسبه في استخلاص الصفة المشتركة لعدد من الوقائع بواسطة عملية التجريد، إلا أنه يبيّن من جهة أخرى أن المنهج الاستقرائي التجريبي يحدّ ذاته لا يتطابق مع الإنجاز الفعلي للعالم، على الأقل في مجال الاكتشافات الكبرى. لقد لاحظ هسرل أن هذه الأخيرة لم تكن أبدا نتيجة للملاحظة بسيطة، و بأنه لا يكفي أن نقوم بتكديس وقائع معينة لكي نحصل على قانون ما. بالعكس إن التصورات الجديدة للفيزياء كانت دائما بناءات مثالية، كما أن الوقائع تتضمن دوما، بالمقارنة مع هذه التصورات، معامل اللاكمال *coefficient d'imperfection*. على هذا النحو بالضبط كان جاليلي يتصور حالة السقوط الحر التام لجسم ما، وهي الحالة التي لم تتحقق بعد في أي مكان، لهذا يبيّن في تجاربه أن الوقائع تسعى دائما إلى تحقيق هذا النموذج المثالي المؤسّس بشكل سابق.

إلا أن مشكلة أخرى تطرح نفسها هنا، ذلك أن الأمثلة التي سقناها إلى حد الآن تخص الفيزياء، وهو المجال الذي نملك فيه النماذج المثالية *les modèles idéaux* بكل تأكيد يقين الرياضيات. لكن هل يصدق هذا على علم النفس، علم الاجتماع وعلى العلوم الانسانية عموما؟

في الحقيقة هذا ما دفع هسرل إلى التمييز بين نوعين من الماهيات: الماهيات الدقيقة التي تستجيب للتصورات الدقيقة للرياضيات و الفيزياء، والتي لا تملك سوى صلة غير مباشرة بالمعيش، ما دام ليس بوسعها أن تعبر عن هذا المعيش كما هو، والماهيات المورفولوجية أو غير الدقيقة التي يجب عليها على العكس من هذا، أن تعبر عن المعيش في كل فوارقه nuances وبأمانة. هذا يعني أن مفاهيم العلوم الإنسانية لا يمكن أن تشكل موضوعا إلا للفينومينولوجيا الوصفية، وأن هذه العلوم ليست بحاجة إلى أن تبلغ مستوى دقة الهندسة لكي تكون صارمة rigoureuses، ذلك أن صرامتها تعود على العكس من هذا، بالضبط إلى غياب الدقة التي هي دائما تبسيط للمعطى وتجريد له .une simplification idéalisante du donné

4- رؤية الماهيات والاستبطان

من الطبيعي ومن المؤكد أنّ مثل هذا الوصف للمعيش سيبدو مريباً suspect بالنسبة إلى علماء النفس المتمسكين بالمنهج التجريبي، ذلك أنه يُعدّ رجوعاً إلى الاستبطان الذي ما فتى أوجست كونت يرفضه بكل صراحة.

هذا، ولا شك أن خطر الاستبطان يتمثل بالدرجة الأولى في اعتبار عملية وصف حالة نفسية من طرف الذات التي تعيشها أمراً موضوعياً، فضلاً عن كون المعطيات الداخلية ليست فقط غامضة ومتغيرة، بل إنها لا تقبل أية مراقبة موضوعية، ولا تتضمن أي معيار من شأنه أن يحمي الذات من الوهم illusion. وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحيل تحقيق الرد الماهوي، لأننا سنضطر، كما يقول هسرل، " إلى تأويل الماهوي l'eidetique بطريقة سيكولوجية"¹، وهذا معناه التعامل مع الشعور كما لو لم يكن على الإطلاق قصدياً، أي كما لو كان منغلِقاً بشكل دائم على نفسه، حبيس خصوصيته التجريبية، وكما لو لم

1 Edmund Husserl, Idées directrices, p. 199.

يكن يملك بالماهية القدرة على أن يقصد من خلال مضامينه الخاصة حقيقة كلية تكون بالتعريف مشتركة بين الجميع وسهلة المنال بالنسبة إلى الجميع.

سيكون هناك إذن بالنسبة إلى تحليل فينومينولوجي أصلي *authentique* ماهية مفارقة للنظام النفسي *psychisme* ذاته ولأفعاله، كما سيكون من الممكن إدراك ماهية هذا النظام النفسي على العموم بواسطة تجربة نظامي-أنا-النفسي الخاص.¹

5- القصدية والفهم

إذا كان مفهوم القصدية، كما سبق أن رأينا، مركزيا جدا بالنسبة إلى الفينومينولوجيا، فمن غير الممكن أن يتحول إلى حقل سيكو-فيزيائي بسيط دون أن يعرض من هنا فكرة الفينومينولوجيا نفسها للخطر.

على العكس تماما، إنه من خلال إرجاع القصدية إلى معناها الغائي، أي باعتبارها هدفا *visée* للشعور وإنتاجا للمعنى، يمكن للفينومينولوجيا أن تدرك الظواهر الإنسانية في مضمونها المعيش، لهذا ينبغي ألا تتعجب إذا سمعنا أن بعض الباحثين حاول من خلال الفينومينولوجيا إصلاح البعد الذاتي الذي يميز الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية.

هذا، ويمكن القول إن الشيء المشترك بين هذه المحاولات المختلفة من حيث النوع والموضوع، هو تخطيطها لما يمكن تسميته بمنهجية الفهم في العلوم الإنسانية *une méthodologie de la compréhension en sciences humaines*. فما هي يا ترى العلاقة بين القصدية والفهم؟

إذا كان بالإمكان فهم ما هو إنساني، فإن الحديث عن الفهم نفسه لا يستقيم إلا إذا كانت الظاهرة محل الفهم منعشة بقصدية. من الواضح على سبيل المثال أننا لا نستطيع أن نقول عن جيولوجي أنه يريد فهم مسمار، لأن

1 André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie ? pp. 36, 37, 38, 40.

مهمته تتمثل فقط في تحليل تركيبته، مراحل تكوينه، وفي البحث عن مصدره إلخ. على العكس من هذا تماماً سيكون موقف عالم الآثار من صوان منحوت يعود إلى العصر الحجري القديم، ذلك أن الصوان لا يحيل فقط إلى قوانين فيزيائية-كيميائية وجيولوجية كغيره من الأحجار، بل إلى قصد intention إنسان ما قبل التاريخ الذي استخدمه كأداة، والذي جعلنا منذ تلك اللحظة نتعامل معه لا كموضوع طبيعي وإنما كموضوع ثقافي متميز بمعنى ما، نظراً إلى أن الشكل الذي منحه له صاحبه أو مستخدمه يتجاوز قصد الحرفي. من هنا يمكننا أن نقول عن مثل هذا الموضوع إنه قابل للفهم، بعبارة أخرى قابل لأن نموقعه في الوسط الإنساني الذي يعطيه معناه، والذي يجسّد فيه matérialise القصد الذي نريد التوصل إليه.

في الواقع، إن الموضوع هنا يقدم نفسه للباحث كلغز، أي كسؤال يوجهه إلى صاحبه الغائب الذي ترك على عمله أثر قصد ضائع: ماذا أراد أن يعمل؟ ماذا أراد أن يقول؟

إن فهم سلوك ما يعني إدراكه بمعنى من المعاني من الداخل، أي من خلال وجهة نظر القصد الذي يحركه، وبالتالي من خلال ما يجعله بالفعل إنسانياً ويميزه عن ظاهرة فيزيائية ما.

أما مسألة اعتبار الوقائع الاجتماعية موضوعات فيزيائية مثلما ذهب إلى ذلك دوركايم في دعوته إلى اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء، فهذا يعني إقصاء البعد الذاتي والقصدي الذي يجعل هذه الحوادث بالضبط حوادث إنسانية، في حين أن الشيء الذي تريد الفينومينولوجيا إدراكه هو على وجه التحديد الجانب الإنساني في ماهيته. هل هذا يعني أننا نوع جديد من التحليل النفسي، مادام أن هذا الأخير يسعى هو الآخر إلى إدراك القصد العميق لمختلف السلوكات الإنسانية ؟

هذا ما ستحاول الإجابة عنه في الفصل الرابع.

الفصل الرابع

الفيثومينولوجيا والتحليل النفسي

1- نقطة تقاطع الفيثومينولوجيا والتحليل النفسي

إن السؤال الوجيه الذي يجدر بنا طرحه في هذا المقام و قبل الحديث عن علاقة المنهج الفيثومينولوجي بالتحليل النفسي هو: هل يكفي من أجل إدراك القصد العميق لموقف ما أو لفعل ما وبالتالي من أجل فهمهما أن نكتفي بمظهرهما المباشر وأن نظل في مستوى القصد البسيط الذي تصرّح به الذات؟

لا ننكر أنه بإمكاننا أن نخطئ فيما يتعلق بقصود الآخرين، كما أن الآخرين أنفسهم معرضون للخطأ فيما يخص نواياهم الخاصة. بالإضافة إلى هذا من الممكن أن نصادف سلوكا ليس له أي معنى ظاهر، مما يدفعنا إلى اعتباره حاليا من المعنى، مثلما يحصل في بعض المواقف العصبية أو النفسية المرضية *névrotiques ou psychotiques*.

من هنا فمن الواجب علينا أن نسلّم بأن فهم الآخرين وحتى فهم الذات محاط بظلمة يصعب إزالتها، وبأن المعنى الظاهر لسلوك ما يخفي معنى أكثر عمقا منه، وبأن القصد غالبا ما لا يكون واضحا إلا على نحو مغلط.

ويرجع سبب هذا بالدرجة الأولى إلى كون الذوات الإنسانية ليست عقولا لازمنية *intemporels* خالصة، كما أن الحياة النفسية ذاتها تسبق وتتجاوز التفكير الشعوري وتتضمن تشكيلات قدّمة تفلت منها وتحدّد مسعاها *sa visée*، وهذا بالضبط قبل حتى أن تتمكن من توضيحها بواسطة التأمل. وفي هذه النقطة بالضبط يكمن التقارب الأكيد بين الفيثومينولوجيا والتحليل النفسي الفرويدية، الأمر الذي لا يثير على كل حال دهشتنا، خاصة إذا علمنا أن فرويد كان هو الآخر تلميذا ليرتانو على غرار هسرل.

هذا، ومن الواجب علينا في هذا المقام أن نتذكر نظرية التأسيس constitution المهمة جدا لهرسل الذي أعلن في أعماله الأخيرة أنه ليس العالم وحده هو الذي يكون مؤسسا في الشعور أو في الذات التي يكتسب منها وفيها معناه كعالم، بل إن هذه الذات نفسها تتأسس، ومن هنا يمكننا معرفتها من خلال تأمل حياتها الخاصة التلقائية irréflechi.

على هذا الأساس يميز هرسل بين نوعين من القصدية: القصدية الموضوعاتية une intentionalité thématique التي تعني معرفة الموضوع ومعرفة ما يُعرف عن الموضوع، والقصدية الإجرائية opérante أو القصدية المثمرة التي هي هدف الموضوع الكامن في فعل غير متأمل بعد. وعلى الرغم من أن القصدية بالمعنى الأول تسعى جاهدة للالتحاق بالثانية فإنها لا تبلغها أبدا، لأن هذه الأخيرة تسبقها بلا توقف.

هذا يعني أن التفكير، وبالتالي المعرفة الواعية لا تتحقق إلا على أساس من اللاتفكير، أي على أساس هذا البعد من الحياة المسمى "معنى"، لكنه معنى لم تتم صياغته بعد، ولا يمكن في النهاية لأية صيغة أن تدركه أو تتضمنه. كيف نفهم إذن هذا المعنى الأولي primitif؟ ألا يذكّرنا بالاشعور الفرويدي؟ بلى بكل تأكيد. ليس هذا فحسب، بل إن هرسل قد أدرج في التأملات الديكارتية (37، 38) مفهوم الأصل المنفعل genèse passive الذي يؤكد هذا التقارب، وهذا في حالة ما إذا فهمنا بالمقابل، من عبارة "أصل فاعل" نشاط الشعور الذي بواسطته "يتدخل الأنا باعتباره مولدا، مبدعا ومؤسسا بواسطة أفعال خاصة للأنا"¹، أي باعتباره منتجا ومنتجا من جديد لموضوعات المعرفة بواسطة أفعاله الخاصة، "مثل إنتاج مفهوم المجموعة بواسطة عملية الجمع، مفهوم العدد بواسطة عملية الإحصاء... إلخ".

1 Méditations cartésiennes , p. 65.

أما الأصل المنفعل فالمقصود به الشيء الذي "تم تكوينه"، أو الشيء "المنجَز بشكل تام"، والذي انطلاقاً منه تكون هذه الأهداف السامية ممكنة. إن الشعور لا يكون موضوعاته من عدم *ex nihilo*، وإنما انطلاقاً من مادة أولية مؤلفة من ترابطات إدراكية ومن عادات تكوّنت بدورها خلال فترة التعلم الذي حدث في الطفولة وتم نسيانه.

وإن ما يجب على التفكير أو التأمل الفينومينولوجي بالضبط تتبّعه هو مجرى هذا التاريخ، وهذا من أجل بلوغ التأسيس الأول *Urstiftung* الذي يضع بشكل غامض كل الأهداف. هذا التأسيس الأول هو الشيء الضمني أو الهدف المرافق *co-visé* الذي إذا لم نوضّحه فلن نتمكن أبداً من إزالة الغموض الذي يكتنف كل هدف معرفي *visée cognitive*، بل حتى كل هدف إرادي أو عاطفي.

على أن مثل هذا التقارب لا يعني أن الفينومينولوجيا تجاري التحليل النفسي في كل شيء، ففضلاً عن كون منهج التحليل الفرويدي الذي يختصّ بهدف علاجي، مختلفاً تماماً عن منهج التفكير أو الرد الفينومينولوجي الذي يتميز بهدف فلسفي، فإن الفينومينولوجيا برمتها تنفصل من حيث المبدأ عن التحليل النفسي، من حيث أن هذا الأخير يدرك اللاشعوري *l'inconscient* كبنية تحتية يمكن تأويل حركيتها *dynamisme*، بمصطلحات التفكير السبي، أي باعتبارها نظاماً لقوى غير شخصية *impersonnelles* يمكن تشبيهها بقوى فيزيائية.

إن الفينومينولوجي الذي يتحدث عن القصد والمعنى يصعب عليه أن يجد نفسه ضمن الاستعارات الفعّالة للميل *pulsion*، الكبت *refoulement*، التركيز النفسي *investissement*.. وما شابهها من المفاهيم التي يستخدمها التحليل النفسي.

لكن هل معنى هذا أن التحليل النفسي لا يستطيع ترجمة المعنى والقصد إلا إلى لغة فيزيائية؟ هل قال فرويد يوماً إن الدلالة ليست سوى علم الطاقة *énergétique*، أو إن ما يترجم إلى علم الطاقة هو في الأصل دلالة؟

لا تخفى علينا الفكرة المشهورة لـ **Lacan** الذي يعتقد أن اللاشعوري **l'inconscient** يملك بنية تشبه بنية اللغة، وانطلاقاً من هنا يؤسس اللغة الشعورية على لغة أكثر أصالة. على أية حال إن فرويد نفسه يقول بخصوص الأفعال الناقصة: "إن التشويه الذي يكون زلة **lapsus** يملك معنى"، ويتمثل هذا المعنى في اعتبار الزلة، بالنظر إلى تأثيرها، "فعلاً نفسياً كاملاً له هدفه الخاص، أو تحليلاً **manifestation** له مضمونه ودلالته الخاصان"¹.

على أية حال إذا لم تكن الفينومينولوجيا هي التحليل النفسي، إلا أنها تستطيع على الأقل أن تجد في هذا الأخير تقنية للتحليل ليست بموزّعة، كما يمكنها من الجانب الآخر أن توضحها من جهتين: من حيث دلالتها و من حيث أهميتها الحقيقية. يقول **مرلوبتي** في هذا الصدد: "إنه من الخطأ أن نعتقد بأن التحليل النفسي يُقصي، حتى بالنسبة إلى فرويد، وصف الدوافع السيكلوجية ويتعارض بالتالي مع المنهج الفينومينولوجي. بالعكس، لقد ساهم التحليل النفسي (على غير علم منه) في تطوير الفينومينولوجيا، وذلك بتأكيد، على حد تعبير فرويد نفسه، بأن كل فعل إنساني "له معنى"، ومن خلال بحثه في كل مكان عن فهم الحادث بدلاً من ربطه بشروط ميكانيكية"².

هذا، ولو تأملنا كتاب فرويد المشهور "مقدمة إلى التحليل النفسي" لوجدنا أنه قد غُطّي في تحليلاته الملموسة عن التفكير السببي، وذلك عندما يبين أن الأعراض تملك دائماً عدة معانٍ، أو كما يقول هو، تكون محدّدة بأكثر من سبب **surdéterminés**، ذلك أنه في اللحظة التي ينشأ فيها عرض ما، فإنه يجد

1 S. Freud : Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 45.

2 Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition, p. 184).

دائما في الذات عوامل وجوده، بحيث لا يكون أي حادث في الحياة محدداً تحديدا حقيقيا من الخارج¹.

2- التفهيم والفهم

هكذا يُظهر لنا التقارب بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي أنه إذا كان "الفهم" هو التقاء قصديتين: قصدية الذات التي تبحث عن المعرفة، وقصدية الذات التي يجب أن تصبح موضوعا للمعرفة، فإن هاتين القصديتين لا تنضمان إلى بعضهما البعض تلقائيا، بل إن انضمامهما، وهذا يعني الفهم *compréhension* يفترض من جهة الشعور العارف تأسيسا *élaboration* علميا يسمح بتقليص المسافة التي تفصله عن الشعور الواجب معرفته، إلا أن المناهج المستخدمة في ذلك لا تنتمي بالضرورة إلى الفينومينولوجيا. لنوضح الأمر بمثال:

لنفترض موقفا باتولوجيا مثل الضحك الهستيري: لا شك أن الفهم الأول أو قبل العلمي لمثل هذا الضحك يجعل الإنسان العادي يشك في أن هذا الضحك يخفي استدلالا غريبا ويملك دلالة مختلفة عن تلك التي يتضمنها الضحك الذي يثيره مشهد فكاهي مثلا. هنا يمكن القول إنه من شأن الطبيب النفسي *psychiatre* أن يفهم هذا الضحك على ضوء أعراض أخرى تسمح بتصنيفه ضمن الجدول الإكلينيكي للهستيريا، غير أنه مما لا شك فيه أن هذا الجدول نفسه قد تم وضعه بعد ملاحظات عديدة، بعد مقارنات وتجارب لا تعود إلى الفهم الأول.

هكذا نرى أنه يوجد بين الموقف أو الحديث الهذيان للمريض وحديث الطبيب النفسي عن الهذيان مرحلة تفسيرية تتوسطهما، من دونها لا يظهر معنى السلوك الباتولوجي أو المرضي.

1 Ibid., p. 184.

غير أن السؤال المطروح هنا هو: إذا لم يكن هذا المعنى أكثر من بيان بعلاقات سببية، أي إذا كان مجرد تفسير أو توضيح explication من خلال الكشف عن العلاقات التي تفلت من شعور الذات، فهل من الممكن أن يصبح مفهوما طبقا لمتطلبات les exigences الفينومينولوجيا؟

ألم يُقص التشبيء العلمي l'objectivation scientifique الذي كان ضروريا من أجل معالجة نقائص الفهم المباشر، كل بعد ذاتي وبالتالي كل إمكانية لفهم جديد؟

كان من الممكن أن يكون الأمر كذلك لو أن نظام الأفكار الموضوعي الذي يتم في إطاره التفكير في الظاهرة الإنسانية، يسمح بالتخلي عن بعده الإنساني ليحوّله على سبيل المثال إلى ظاهرة فيزيولوجية أو فيزيائية بسيطة، لكن الأمر ليس كذلك. إن البعد الذاتي يبقى حاضرا في جميع مراحل دراسة الظاهرة الإنسانية، دون أن يكون لهذا الحضور أي تأثير سلبي على الدقة والصرامة المرجوتين، بل العكس هو الصحيح، كما سنرى في الفقرات اللاحقة.

القسم الثالث

عالم الحياة بين العلم والفلسفة
بوادر أزمة العلم

الفصل الأول

الفينومينولوجيا والعلوم

1- الفينومينولوجيا كمنهجية للعلوم

لقد صار واضحا من الفقرات السابقة بأن الفينومينولوجيا من خلال انشغالها بالفهم الكلي، ومن خلال بحثها عن معنى المنهج المطبق في العلوم الإنسانية، لم تكن مجرد علم ضمن علوم أخرى، لذلك يمكننا أن نسميها بحق، وهذا ما أراده هوسرل نفسه، فلسفة مرافقة ومتضمنة لتطبيق العلوم، وهذا حتى لا يضيع أبدا المشروع الذي أوجدها والذي يُقيها عمليا. "إن الفينومينولوجيا لا تدرس الموضوعات التي يتأملها المتخصص في العلوم الأخرى، وإنما تتأمل النظام الكلي للأفعال الممكنة للشعور، للتحليلات الممكنة وللدلالات التي تتعلق بالتحديد بهذه الموضوعات. على هذا الأساس فإن كل بحث دوجماتي يتناول موضوعات ما، يجب تحويله transmutation إلى بحث ترانسندنتالي"¹. كيف ذلك؟

إذا كان العالم الذي يدرسه العلم هو العالم الذي نعيش فيه، نتحرك فيه ونوجد فيه، فمعنى هذا أنه لا يشمل فقط الظواهر الإنسانية، النفسية، الثقافية أو الاجتماعية فقط، وإنما أيضا الظواهر الفيزيائية التي تتناولها العلوم الدقيقة للطبيعة. وإذا كانت الفينومينولوجيا تسعى، كما سبق أن رأينا، إلى توضيح elucidation أسس العلم، ومن هنا إلى الإجابة عن السؤال: "ما هو العلم؟" أو "ما هو معنى العلم؟" فإنه لا يوجد علم يفلت من التأمل الفينومينولوجي، ولا بطبيعة الحال ما نسميه على العموم "علما"، مادام أن كل علم قد نشأ على "أرضية معطاة بشكل سابق"، وبُني على أسس سابقة عليه. بهذا تستحق

1 E. Husserl : Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, janv.-mars 1949, p. 3.

الفينومينولوجيا أن تسمى بمقدارة علما كلياً، كما أن هذا العلم الكلي لا يجد إسماء يعبر بشكل شمولي عن موضوعه ومنهجه أفضل من مصطلح فينومينو- لوجيا.

2- حلوه في أزمة و إنسانية في أزمة

إن موضوع أزمة العلوم والبحث عن معناها لم يحظ باهتمام هسرل وتركيزه الكبيرين إلا في كتابه الأخير "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، إلا أن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن هذا الموضوع كان غائباً تماماً في كتابات هسرل قبل هذا، بالعكس لقد كان حاضراً في كل أعماله وعلى وجه الخصوص في كتاب *الفلسفة كعلم دقيق* لسنة 1911، حيث كتب هسرل: "إن علوم الطبيعة لم تكشف لنا في أي شيء لغز الواقع الحالي، أي الواقع الذي نعيش ونسلك ونوجد فيه، أما الاعتقاد العام الذي يذهب إلى أن هذه هي في الأصل وظيفتها، وبأنها لم تبلغ بعد مستوى التقدم الذي يمكنها من أدائها، وكذا الرأي الذي يذهب إلى أنه بإمكانها في الأصل أدائها، فقد تبين من خلال التأملات العميقة أنهما مجرد خرافة".¹

لا شك أن الاهتزازات والتقلبات التي شهدتها أوروبا بعد عام 1930 بالإضافة إلى انتشار المذهب اللاعقلاني *irrationalisme* في ألمانيا، والذي عانى منه هسرل بشكل كبير، كل هذا كان لا بد من أن يوقظ ويعجل لديه هذا الإحساس بأزمة نظرية باعتبارها تحديداً للأزميتين السياسية والثقافية معاً، وهذا هو بالفعل واقع الحال. أفلم يكن الفلاسفة والعلماء مسؤولين بشكل أم بآخر عن هذه الأزمة باعتبارهم حزمة للعقل؟

يجب بادئ ذي بدء أن نتفق على معنى "أزمة العلوم". لا شك أن الأمر لا يتعلق بالتشكيك في طابعها العلمي الذي يبرهن بشكل كاف على دقتها

• 1 E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, p. 170.

وخصوبتها، بالعكس تماماً، إن وجود العلوم الدقيقة و من بينها تلك الأكثر دقة مثل الرياضيات والفيزياء، هو الذي يشكّل النموذج المثالي لما ينبغي أن نفهمه من كلمة "علم". وعلى هذا الأساس إذا كانت هنالك أزمة في نظر العالم فإنها لا تتعلق بطبيعة الحال سوى بالتقدم *progrès* الداخلي للعلوم وانفتاحها على اكتشافات جديدة، الأمر الذي لا يشكك لا في مكتسباتها الأساسية ولا في منهجها، ولو حصل أن حدث غير متخصص في العلم العلماء عما يسمى أزمة العلوم، ما كان بوسعهم سوى أن يحتجوا أو أن يتسموا. من هنا فإنه لا يمكن تحديد الأزمة إلا من منظور الدلالة الكلية للتطبيق العلمي.

يقول هسرل: "إن هذا التحول في التقدير لا يخص الطابع العلمي للعلوم، وإنما يخص ما تعنيه وما يمكن أن تعنيه العلوم والعلم بشكل مطلق بالنسبة إلى الوجود الإنساني. إن الطريقة النهائية التي حدّد بها تصور الإنسان المعاصر العالم في النصف الثاني من القرن 19 بواسطة العلوم الوضعية، هذا العالم الذي شوّهته الرفاهية التي حققتها هذه الأخيرة، يعني التخلي اللامبالي عن هذه المشاكل التي تعتبر أساسية بالنسبة إلى إنسانية أصيلة".

بعبارة أوضح تنحلي الأزمة بشكل جوهري في انفصال عالم العلم، كما يؤسسه العلم ويراها، عما يسميه هسرل عالم الحياة. فماهي يا ترى العلاقة المتبقية بين العالم الذي يتحدث عنه الفيزيائي وذلك الذي يتحدث عنه الشاعر أو الذي نتحدث عنه نحن جميعاً في لغة حياتنا اليومية؟ بل هل بقيت هنالك أصلاً علاقة بينهما في وقت طغى فيه العالم التقني العلمي على جميع المستويات الحياتية، إلى درجة أن صار الإنسان نفسه الذي أسس هذا العالم مغترّباً فيه؟

لقد حولت العلوم الشبيهة الإنسان إلى شيء من الأشياء، أي أنها شَيّات ما لا يقبل التشييء بطبيعته، فكانت النتيجة إنساناً ممزّقاً بين وجودين، وجود يوجد فيه ولا ينتمي إليه، ووجود ينتمي إليه ولا يوجد فيه! بتعبير أدق، لم يعد يوجد فيه لأن العالم التقني قد حلّ محلّه. بهذا صار حال هذا الإنسان يشبه حال

طفل أخذ من بين أحضان أمه وسلم إلى رجل آلي ليتولى الاعتناء به وتربيته وتوجيهه طبقاً لتعليمات العلم التجريبي الصحيحة والدقيقة، وبعد سنوات صار الطفل رجلاً آلياً يتقن ويعرف كل شيء إلا معنى السعادة، وهذا ببساطة لأن السعادة من المعاني التي تتجاوز الإمكانيات "اللامحدودة" للعلوم التجريبية الوضعية!

الفصل الثاني

أسباب الأزمة وطرق تجاوزها

1- نصيان الأصول

إن السبب الأول والرئيسي حسب هسرل لهذه الأزمة هو تحوّل موضوعية العلوم إلى المذهب الوضعي، هذا الأخير الذي ليس في الواقع شيئاً آخر سوى هذا الوهم أو هذه "الخرافة" التي سبق لهسرل أن كشف عنها في مقال 1911، والتي تزعم أنه بإمكان العلم أن يكشف عن سر الواقع *le mystère de la réalité*، باعتبار أنه يدرس ويتناول، على عكس الأشكال المعرفية الأخرى، ما هو كائن. هكذا يُعدّ المقال الموضوعي للفيزيائي على سبيل المثال بمثابة التعبير عن الوجود في ذاته للأشياء وللعالم الفيزيائي، وهو المقال الذي يجب أن يُعدّ كل نوع آخر من إدراك هذا الواقع نسبياً أو لا قيمة له بالنسبة إليه. ولأن مثل هذا المقال يتصف بالموضوعية، فإنه يُعتبر في نهاية المطاف حديثاً للوجود عن نفسه *le discours de l'être sur lui-même*، ومن هذه الزاوية فهو حقيقته المطلقة.

هذا، وبما أن الموضوعية تفترض وضع الذات الإنسانية وكذا الأنماط الذاتية لإدراك الواقع بين قوسين، فإن العالم يتحدث كما لو كان فقط يعبر صوته للوجود، بعبارة أخرى كما لو كان هذا الوجود متكوّناً في أعماقه من أشكال وصيغ ليس على العالم سوى أن يذكرها.

إلا أن المذهب الوضعي، من خلال توحيدده بين الوجود واللغة العلمية لهذا الوجود ينسى أن العلم ما هو إلا نشاط إنساني يؤسّسه الإنسان حسب تقليد ومشروع إنسانيين. ومن هنا فالسؤال المهم في هذا المقام هو: كيف كان هذا النسيان نفسه ممكناً؟

إن هسرل نفسه يرجعه إلى "ترييض جاليلي للطبيعة"¹، وجاليلي يمثل هنا بداية القرن السابع عشر الذي يَدشن العصور الحديثة ويسجل مجيء العلم.

لنوضح الأمر أكثر: إن جاليلي يؤسس الفيزياء الحديثة على قاعدة نظرية مهيأة بشكل سابق، وهي قاعدة الهندسة والرياضيات اللتين تأسستا في القدم. غير أن عالم المثاليات *idéalités* الهندسية والرياضية لم يتزل من السماء جاهزا، بل نشأ من تجربة العالم الحسي الذي نصادف فيه أجساما ذات أشكال غير كاملة ومتنوعة. يقول هسرل: "إننا في العالم المرئي الذي يحيط بنا لا نعرف من خلال تركيز نظرنا التجريدي الخالص صوب الأشكال المكانية والزمنية، صوب "الأجسام"، - لا نعرف- أجساما هندسية ومثالية وإنما بالضبط هذه الأجسام الخاضعة لتجربتنا والتي يمكننا أن نحولها في مخيلتنا. لكن رغم كل شيء فإن الممكنات الخالصة والمثالية بمعنى من المعاني التي نحصل عليها بهذه الطريقة ليست شيئا أقل من الإمكانات الهندسية المثالية، أي من الأشكال "الخالصة" هندسيا، القابلة للتسجيل في المكان المثالي، الأجسام "الخالصة"، المستقيمات *droites* "الخالصة"، التصميمات "الخالصة"، الأشكال الأخرى الخالصة، وكل من الحركات والتبديلات *déformations* التي تحدث طبقا لأشكال خالصة."²

صحيح أن هذه الصور الخالصة أو "الصور المحدودة" قد تم إدراكها أولا لهدف تقني، وهو قياس الصور الواقعية التي لم يكن بوسعنا الاهتمام بخصوصياتها لأغراض عملية، حيث تم بهذه الكيفية إدراك المستقيمات، المثلثات والدوائر التي تسمح بفضل خصائصها المثالية بإجراء عمليات على أشكال ملموسة (أكثر أو أقل) استقامة، تثلثا أو دائرية. غير أن هذا الاهتمام التطبيقي قد تعزز باهتمام نظري، نظرا إلى أن هذه الصور المثالية تضمنت خصائص وقوانين خاصة يمكن

1 E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976, p. 146).

2 Ibid., p. 147.

دراستها لذاتها، بالإضافة إلى هذا فإنها نقلت دقتها إلى الظواهر الواقعية عندما تم تطبيقها عليها، الشيء الذي حدث بشكل مبكر في التنبؤات الفلكية.

على هذا النحو إذن نشأ الميل إلى اعتبار هذه الصور المثالية بمثابة وقائع مستقلة وأكثر "موضوعية" من الواقع الحسي، لأنه بوساطتها، وبواسطتها فقط يمكن اكتشاف قوانينه الصارمة.

كل هذا كان مع جاليلي الذي لم يشعر بالحاجة إلى تعميق الطريقة التي نشأ بها في الأصل هذا العمل التحريدي idéalisateur، بالعكس لقد بنى أبحاثه على الفرضية - الواقعية أو غير الواقعية - بأنه ليس فقط الأشكال، العلاقات المكانية والحركات هي التي تتلاءم répondre مع هذه الطريقة، وإنما الطبيعة بأكملها في واقعها الملموس، مع كل خصائصها وصفاتها يمكن ترجمتها إلى لغة رياضية.

بهذا لم تكن المسألة تقتصر على تجسيد الأشكال الخالصة للمكان، للزمان أو للحركة، أي هذا الإطار أو الهيكل العظمي المثالي للعالم، بل حتى امتلائه Fülle، أي لحمته نفسها sa chair التي تمثلها الصفات الحسية مثل الألوان، الروائح، الأصوات... إلخ، إلى جانب درجة قوتها أو كثافتها intensité، ومن هنا أيضا تكوّنت الفرضية البديهية التي تحققت في يومنا هذا، والمتمثلة في أن هذه الصفات يمكن إلحاقها بشكل مباشر بمقادير grandeurs قابلة للقياس وبالتالي معروفة ومستوعبة بدل أن تكون مدرّكة ببساطة.

بهذه الكيفية تم إذن التخطيط لمشروع طبيعة مريضة mathématisée كلياً ومكوّنة لمجموعة مبنية عقلياً على عدد محصور من المبادئ أو البديهيات التي لم يعد يتعلق الأمر فيها "بسيببات منعزلة" وإنما بـ "سببية كلية دقيقة" أو بحتمية كلية.

في مثل هذا التصور لا يكون العالم مسيطراً عليه فقط نظرياً بواسطة الفكر الخالص، بل يمكنه أن يصير كذلك حتى من الناحية التطبيقية بواسطة تقنية ذات إمكانيات لا محدودة.

لا شك أن فكرة مثل هذه ليست غريبة ولا بعيدة عن الاتجاه العام للفلسفة التقليدية الذي ظهر منذ أفلاطون، والمتمثل في التفتيش تحت الظواهر، تحت عالم التجربة اليومية أو الدوكسا Doxa، عن واقع خفي لا يمكن سوى للفكر أن يبلغه. من هنا بالضبط جاءت محاولة اعتبار الحقيقة العلمية بالمعنى الدقيق للفيزياء الرياضية بمثابة الواقع الجوهرية الذي تبدو إزاءه كل أنماط الإدراك الذاتية خادعة أو وهمية *illusioires*، ومن ثمة الرغبة، في حالة ما إذا كان هذا هو نفسه الواقع في ذاته، في بناء الفلسفة، هذا العلم الكلي للعالم، كمنظورية عقلية موحدة أكثر هندسية *more géométrico* مثلما سينحط لهذا ديكارت واسينوزا. غير أن هذا الإدراج *Substruction* الميتافيزيقي ما لبث أن تقدم، وهو الأمر الذي حدث بعد النقد الشكي هيوم، ليفقد العلم بذلك أساسه، وليتحول إلى مجرد تطبيق يسير في طريق التقدم حقاً بفضل منهجه الدقيق، إلا أنه لن يعي بعد هذا لا أهميته ولا معناه. على هذا النحو تحقق ويتحقق الانفصال التاريخي بين عالم العلم المنفلق أكثر فأكثر على نفسه، وعالم الحياة الذي يسعى إلى معقولية لم يعثر عليها بعد. *Rationalité introuvable*.

2- ضرورة العودة إلى عالم الحياة

إن الشيء الذي يُظهر لنا أن عالم العلم هو عالم بلا حياة هو استبعاد *exclusion* العلم لكل المحمولات *prédicats* التطبيقية، القيمة *axiologiques* والثقافية التي بواسطتها تكتسب الموضوعات معنى وقيمة بالنسبة إلينا. فمن الواضح مثلاً أنه لا أحد يستطيع أن يقول في عالم جاليلي "عالم الفيزياء الرياضية" عبارات مثل: الطقس جميل أو البحر هادئ... إلخ، كما أنه لا يوجد

أي معنى للحديث عن الغابات، الضيعات، المنازل، الأدوات... إلخ، ذلك أننا إذا نظرنا إلى العالم من الزاوية العلمية، فإنه يجب علينا أن نتحرد من ذاتنا باعتبارها، أو باعتبارنا أشخاصا نملك حياة خاصة، أي نتحرد من كل ما هو روحي بأي معنى كان، و من كل الخصائص الثقافية المتصلة بالموضوعات في الفعل الإنساني. من هنا يمكن القول بعبارة وحيدة إن عالم الموضوعية الخالصة، عالم "النظام المادي الواقعي الموصد"¹ هو عالم لا يقطنه ولا يمكن أن يقطنه أحد.

هذا لا يعني إطلاقا أن التفكير أو التأمل الفينومينولوجي سيتخلّى أو يجب أن يتخلّى عن الموضوعية العلمية، بالعكس إن هدفه يتمثل بالضبط في إعادة إدماج عالم العلم في عالم الحياة، ذلك أننا إذا كنا لا نجد الحياة في عالم العلم، فهذا راجع ربما إلى أن العلم ليس سوى إنتاجا تقوم به الحياة التي تبقى مع ذلك منسحبة من تطبيق هي التي حدّته، والذي لا يكفي مع ذلك لوعيتها بذاتها. يقول هسرل: "ألا يؤول الأمر إلى جدال ودور عندما نرغب في تفسير الحدث التاريخي، "علوم الطبيعة" بمنهج علوم الطبيعة؟"²

بعبارة أخرى هل يمكننا أن نضع كشيء موجود في ذاته، وبالتالي كشيء مستقل عن كل ظاهرة ثقافية وسابق لكل ظاهرة ثقافية، تصورا للطبيعة يكون هو نفسه نتاجا للثقافة، دون أن نقع في تناقض؟

في الحقيقة، لا يمكننا تبديد الوهم الموضوعي إلا إذا أبرزنا من جديد العلاقة التي تربط العلم بعالم الحياة، أي بهذا العالم اليومي الذي نعيش فيه، نعمل فيه، ننجز فيه مشاريعنا وعالم العلم الذي نكون فيه سعداء أو غير سعداء. هذه العلاقة يمكن الكشف عنها بطريقتين على الأقل:

1 Ibid., p. 61.

2 Die Krisis, Abhandlung III, op. Cit., p. 318.

أولاً: من حيث أن العبارات الأكثر نظرية والأكثر تجريداً ليس لها معنى إلا بارتباطها بنمط من التجربة هو ما يسميه هسرل التجربة "قبل العملية"، أي السابقة لكل صياغة ضمن تصورات وأحكام، هذه التجربة هي إذن تجربة الإدراك الحسي، أي إدراك العالم الذي نعيش فيه والموضوعات الفردية التي يتضمنها، والتي على أساسها تبني التصورات و الأحكام.

إن المقولات المنطقية والرياضية نفسها مثل: العلاقة، العدد، الكثرة، الكل والجزء... إلخ مشتقة كلّها من فكرة "شيء ما على العموم" التي تحيل بدورها إلى إدراك الشيء الفردي المجرد من تحديداته الفردية والنوعية spécifiques. إن الصيغ الأكثر تجريداً وكذا الفكر الأكثر صورية يحمل في أعلى مستواه بصمة هذا الأصل، الشيء الذي سيسمح لهذا الفكر بأن يحتفظ بمعنى ما، وللرياضيات على سبيل المثال بأن تكون قابلة للتطبيق.

يقول هسرل: "كل مكتسب علمي يؤسس معناه في التجربة المباشرة ويحيل إلى عالم هذه التجربة".¹ معنى هذا أن العلم، حتى وإن كانت لغته لا تشبه في شيء لغة العالم اليومي، فإنه لا يتحدث عن عالم آخر، عالم غير مرئي وأكثر واقعية [ربما]، بل إنه إذا أراد أن يقول شيئاً ما فإنه لن يتحدث إلا عن هذا العالم، عالم تجربتنا الحية التي ولد فيها.

ثانياً، لا يقتصر الأمر على كون العلم يتحدث عن هذا العالم، بل إن العالم نفسه يتكلم ضمن هذا العالم. بكل تأكيد يجب علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أن العالم ليس فقط عالماً، بل إنه شخص يملك حياة عائلية، يستمع إلى الموسيقى، يلعب الغولف، له آراء سياسية وقناعات دينية... إلخ، ومن البديهي أيضاً أن هذا العالم، حتى أثناء ممارسته لعمله العلمي، لا يغادر عالم الحياة. بهذا

1 E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972. p. 43).

فعندما يستعمل آينشتين في أبحاثه المتعلقة بالنسبية تجارب ميكلسون Michelson ، فإن الآلات وتوابعها لا تكون في متناوله إلا بواسطة معرفة إدراكية *appréhension perceptive*، أي معرفة يشترك فيها كل الناس.

هذا، و"لا شك أن كلّ ما يُوظف: الأشخاص، التجهيز، مكان المعهد... إلخ يمكن أن يصبح بدوره موضوع إشكالية موضوعية بمعنى العلوم الوضعية، إلا أن آينشتين لم يتمكن من تأسيس بناء نظري، سيكولوجي وسيكوفيزيائي للوجود الموضوعي *l'être objectif* الذي تناوله ميكلسون، لم يكن باستطاعته أن يستعمل كموضوع للتجربة الساذجة سوى الإنسان الذي كان في متناوله هو، وفي متناول أي شخص آخر في العالم قبل العلمي"¹.

في الواقع لن يخطر على بال العالم أن يردّ الأشياء التي أمامه ردا علميا، مثل مكان عمله، أريكته أو خادم مخبره، وأن يحولها كلّها إلى صيغ *formules* بحجة أن استخدامها استخداما ذاتيا من شأنه أن يفسد صحة بحثه. بالعكس إن هذا البحث يعتمد على مجموعة من اليقينيات *certitudes* قبل العلمية التي هي يقينيات تجربة يومية مشتركة تُعد بالنسبة إلى العلم بمثابة مقدمات. بالإضافة إلى هذا فإن الصياغات العلمية نفسها مرصّعة في اللغة اليومية التي تعطي المعنى الأول لما نبحث له عن معقولية عالية.

هكذا، من الواجب علينا أن نعرف مسبقا ما الذي يعنيه الضوء، السرعة، الزمان، المكان... إلخ، على نحو ما تُعطى هذه الظواهر في الحلس قبل العلمي، إذا أردنا أن نعرف عن أي شيء نتحدث نظرية فيزيائية متعلقة بالضوء، المكان، الزمان... إلخ.

وإذا كان من المؤكّد أن هذه النظرية ستحدث عن هذه الأمور بطريقة تختلف عن التأويل الأسطوري لها، فمما لا شك فيه أن هذا الأخير سيفقد قيمته

1 Krisis, p. 128.

من خلال المعقولة الجديدة التي جاءت بها الفيزياء. إلا أن هذه المعقولة لا تعوّض بأي حال من الأحوال عالم التجربة قبل العلمية الذي يكون هو نفسه سابقا لكل تأويل، بل إنهما - أي هذه المعقولة - على العكس، لا تعتبر صادقة vraie إلا بالنسبة إلى هذا العالم، ذلك أن العالم لا يعيش في مكان آخر غير هذا العالم، وبالتالي فلا يمكنه أن يؤسس حقيقة لا تكون كذلك بالنسبة إلى هذه الحياة التي يعيش فيها.

فضلا عن هذا فقد كان مشروع هسرل يهدف إلى تأسيس "أنطولوجيا عالم الحياة" التي يتم فيها استخلاص البنى اللامتغيرة structures invariantes لهذا العالم، هذه البنى التي تدخل في كل تجربة واقعية وممكنة، والتي تؤسس هذا "قبليا قبل - منطقي" a priori prélogique يكون كليا وضروريا تماما مثل صور القبلي المنطقي a priori logique التي تتأسس عليه [أي على القبلي قبل - المنطقي]¹، وهو المشروع الذي لا ييلو غريبا عن مشروع مرلو بونتي.

هذا، و يلاحظ أيضا في هذا المقام أن مسألة معنى العلم تحيل إلى مسألة القصد الذي يتبعه poursuivre العالم أو مجموعة من العلماء، ذلك أن العلم لا يبدأ في الواقع عندما يترسّب في نتائجه، وإنما يبدأ في العمليات التي تؤسّسه، أي مع النشاط الفكري للعالم.

إنه يبدأ مع العملية التدشينية التي تؤسس انطلاقا من الإدراك الحسي الموجود الأول التالي. من هنا يبين هسرل كيف أنه في غير استطاعتنا على سبيل المثال أن نفهم معنى الهندسة، إلا إذا رجعنا أو تتبعنا القصد الأول للمهندس، أي إلا إذا فهمنا عن أي شيء، عن أية تجربة من تجارب عالم الحياة أراد هذا الأخير أن يتحدث؟

1 Ibid., p. 144.

لا شك أن كل البناءات اللاحقة قد تم تأسيسها على بنائاته المثالية الأولى، كما ستؤسس بناءات أخرى أيضا عليها، وهذا كله مع وجود خطر نسيان القصد الأول، أي تضييع المعنى الذي يحياها.

لكن هنا يجدر بنا أن نتساءل: ألا يؤدي جعل معنى العلوم متوقفا على القصد الذي تخفيه، وكذا ربط هذا القصد نفسه بالحياة، أي بالذاتية أو على الأقل بالتناوت الذي يؤسس هذه العلوم، إلى جعل الحقيقة نسبية، وإلى الإعلان بأن الحقيقة العلمية لا تختلف عن غيرها من الحقائق، وبالتالي إلى تجريدها من الامتياز الذي تستأثر به منذ الأزمنة المعاصرة les temps modernes. لا شك أن أمرا مثل هذا سيفقدنا إلى طرح أكبر مشكلة للحقيقة، ذلك أنه إذا لم يكن العلم يملك حقيقة بنفسه، بمعنى آخر إذا لم تكن حقيقته حقيقة قبل الحياة وبمعزل عن الحياة، فإنه يتوجب علينا أن نتساءل: في أي شيء أو على أي أساس يمكن لهذه الحياة أن تكون هي نفسها حقيقة أو مصدرا للحقيقة؟

3- الحقيقة وأناقها

إذا كان المذهب الوضعي يحصر الحقيقة في مجال العلوم الدقيقة، فإن الفينومينولوجيا تعتبر حقائق الحياة التي لم يؤسسها الفهم l'entendement مساوية لحقائق العلم في اليقين، فعندما أقول على سبيل المثال: "الجو جميل" أو "أنا سعيدة"، بحيث تترجم لغتي التي أتكلّم بها عن حالتي النفسية، فإن هذه البيانات تستحق أن نسميها أحكاما حقيقية دون أن يكون علينا أن نرجعها إلى نظرية فيزيائية أو سيكولوجية، بالضبط كما أن هذه الأخيرة ليست على الإطلاق في حاجة إلى هذه الاعتبار العاطفية لتكون صحيحة في نظامها.

"لا شك أن التاجر في السوق يملك حقيقة يمكن تسميتها حقيقة- السوق، بما أنّها حقيقة جيدة في محيطها، بل وأفضل حقيقة يمكن أن تكون نافعة بالنسبة

إليه. فهل يمكن عدّها مظهر حقيقة نظرا إلى كون العالم... يبحث عن حقائق أخرى يمكننا أن نحقق معها الشيء الكثير ما عدا الشيء الذي نحتاجه في السوق؟¹

في الواقع لا واحدة من هاتين الحقيقتين يمكن عدّها معيارا مطلقا بالنسبة إلى الأخرى. لا واحدة منهما يمكن إثباتها على حساب الأخرى، ذلك أنهما لا ينتميان إلى نفس النظام ولا ينبعثان من نفس القصد، ومن هنا يمكن القول إن الحقيقة لا تنفصل عن أصلها، ولا يمكن أبدا أن تكون حقيقة ميتة، أي حقيقة في ذاتها بل هي دائما "حقيقة حية"، وهذا لأننا إنما "نملك الحقيقة في قصبة حية"².

لكي نفهم جيدا هذا الكلام يجب أن نقف مجددا مع البدهة، لكن هذه المرة من زاوية أخرى، أي من حيث صلتها بالحقيقة.

4 - البدهة باعتبارها "معينا" للحقيقة

لقد جرت العادة أن نعرّف الحقيقة باعتبارها تطابق الشيء مع العقل. إلا أن مثل هذا التطابق لا يمكن أن يحدث إلا في الشعور، وبالتالي في شكل معيش شعوري يعطى له الموضوع نفسه مثلما يعبر عن ذلك الحكم. نقول على سبيل المثال إن القضية: "هذه الطاولة حمراء" صحيحة إذا كانت تطابق الإدراك الفعلي لطاولة حمراء. أستطيع كذلك أن أعبر عن شكل هذه الطاولة وأقول: "هذه الطاولة مربعة"، وهو حكم صحيح في حالة ما إذا كان يطابق إدراك طاولة مربعة. أستطيع بالإضافة إلى هذا أن أبحث عن طبيعة هذا المربع، وفي هذه الحالة لا يكون الإدراك الحسي هو مصدر حقيقة التعريف، لأن حواسي لا تترك سوى المربع على العموم، وإنما الإدراك الفكري *perception intellectuelle*

1 André Dartigues; qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973, pp. 82-83).

2 E. Husserl : logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 371.

الذي يُعطى فيه له المربع "بذاته" مع بنيته الخاصة هو مصدر حقيقة التعريف، وهذا لأن الموضوع الذي سيُنتج الإدراك بذاته التي هي أساس الحقيقة، يمكن أن يكون أيضا موضوعا مثاليا تُعطى ماهيته وبالتالي بنيته الأساسية طبقا لخصوصيتها، للعقل الذي يفحصها. على أنه يجب التذكير بأن مثل هذه الموضوعات المثالية كالموجودات الرياضية أو الأصناف المنطقية تتركز في نهاية المطاف على الإدراك الحسي الذي يمنح "للموضوعات ذات الدرجة العالية" صحتها *validité* المنطقية¹ و"قوانينها الماهوية". إلا أن هذه البداهة المنتجة للحقيقة ليست بدورها سوى الحضور الذاتي، حسب هسرل، للموضوع بلحمه وعظمه أمام الشعور، أو للشعور أمام الموضوع. من هنا فإن نقطة انفجار الحقيقة هي من دون شك هذه التجربة المعيشة، هذه الحياة الحاضرة للشعور التي بواسطتها تكون هذه الموضوعات وهذا العالم بصفة عامة أمامي الآن، دون أن أتمكن من رفض حضوره. غير أن السؤال المطروح هنا هو: هل وكيف يمكننا أن نتجاوز هذا الحضور الأصلي وأن نتحدث عن حقيقة تكون أكثر صحة من تلك التي تنفجر من هذا الإعطاء الذاتي *Selbstgebung* للموضوع.

يرى ديلتاي أنه من غير الممكن أن نتجاوز الحياة، كما لا يمكننا أن نتجاوز التجربة الأصلية التي تؤسس كل شكل آخر للحقيقة. وهذه هي في الواقع النقطة التي يختلف فيها هسرل عن ديكرات الذي يعتبر هذه البدايات نفسها مشكوكا فيها، مادام أنه بإمكان مضلل شرير أن يشوّه حقيقتها، ومن هنا يجب في اعتقاده الالتجاء إلى الله من أجل ضمان صحتها. غير أن هذا الشك لا مبرر له في نظر هسرل الذي يقول: "إن ديكرات يخفي هذا بطريقة سخيفة المعنى الأساسي للتجربة باعتبارها إعطاء أصليا *donation originale* للأشياء ذاتها"²؛ ذلك أن الواقع يكون، بالنسبة إلى التجربة، مثلما يُعطى، وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى أي ضمان.

1 E. Husserl, *logique formelle et logique transcendante*, p. 374.

هذا يعني أن الحقيقة تتمثل كلها في حضور الكائن أو الموجود l'étant الذي يعطى بواسطة هذا الحضور وحده، مع ماهيته أو معناه وليس كواقع غير معرف يجب أن يجبرنا به فكر صادر من مكان ما، فاللون يعطى باعتباره مرئيا، والصوت باعتباره مسموعا. أما فيما يخص الأشكال المثالية فإنها تعطي حسب النمط الذي يدركها به الفكر. بهذا فإن معنى الوجود والوجود- المعطى هما شيء واحد في الأصل.

5- الحقيقة كممثل الحلي والعالم المنعزلة

من المعلوم بعد كل الذي ذكرنا أن الوجود بالنسبة إلى هسرل لا يختفي وراء الظاهرة كشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، أو يمكن بلوغه فقط بالنسبة إلى فكر متجرد من الماديات *désincarnée*، الشيء الذي يؤدي إلى رد الظاهرة إلى مظهر مغلط. على العكس تماما، تظهر الحقيقة نفسها في الظاهرة، لأنها لا تختلف عن نمط ظهورها *son mode d'apparition*. لكن هل يعني هذا أننا نكون بهذا في وضعية بداهة دائما؟

لو كان الأمر كذلك لما طرحنا حتى مسألة الحقيقة، ولما شككنا في أن الظاهرة يمكن أن تكون أحيانا مجرد مظهر *appearance*، وبأن الخطأ ممكن على العموم.

في الواقع، الأمر الذي سيكشفه لنا التحليل القصدي الذي يبين أن البداهة هي مصدر الحقيقة، هو أن الحقيقة يمكن أن تختفي في الوقت الذي تعطي فيه. ذلك أن الشعور الذي لا يكون هنالك حضور وبالتالي بداهة إلا بالنسبة إليه، هو شعور خاضع للزمنية *temporalité* التي يتغير الموضوع بالنسبة إليها بلا انقطاع، مؤكدا أو نافيا البداهة التي يعطى لنا فيها. فإذا رأيتُ على سبيل المثال شكلا يرتسم في الضباب، من البديهي أنني أرى شيئا ما، إلا أنني لا أستطيع أن أقول ببداهة بأي شيء يتعلق الأمر، ذلك أنني إذا اقتربت أدركت إنسانا، لكنني

إذا اقتربت أكثر فمن الممكن أن تُكذَّب هذه البداهة، ليتبين أن الشكل الذي اعتدته إنسانا إنما هو شجرة. لا شك أنني دائما أمام موضوع واحد حاصر، إلا أن هذا الحضور ليس دقيقا أبدا، فهو يُثري باستمرار بصفات جديدة، كما لو أن ما يمكن أن يُرى في الموضوع، وبالتالي يُعطى لنا في البداهة قد اختفى في رؤية vision نفسها.

أستطيع أيضا، في جو صاف، أن أتأمل هذا الكتاب الذي بين يدي، غير أن الغلاف يخفي عني مضمونه، كما أن كل صفحة منه تخفي غيرها، بحيث يلزمي بعض الوقت لأتمكن من تصفحه و قراءته، دون أن أكون متأكدا من أنني قد استوفيت كل تفاصيله. هذا يعني أن امتلاك الكتاب في البداهة لا يعني شيئا آخر سوى تفعيل كل كوامنه، بحيث إن كل إدراك يستدعي إدراكا آخر وكل تجربة تستدعي تجربة أخرى، مما يعني أن البداهة عبارة عن مصطلح نسعي دائما نحوه، دون أن نكون أبدا متأكدين من بلوغه بشكل تام. هذا يعني أيضا أن البداهة لا تولد من تجربة واحدة، بل من التركيب بين عدد لا نهائي من التجارب المتطابقة.

هذا، ولما كانت البداهة تتأسس بصورة متناقضة paradoxalement على المعطى المباشر للموضوع في التجربة، الشيء الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأنني على الفور في وضعية بداهة، فإن هذه البداهة تكون معرضة دائما للزوال، و بمعنى من المعاني مفترضة فقط، بما أنه يمكن في الأصل لتجربة لاحقة أن تكذبها باستمرار. من هنا فإن هذه النظرية المسرلية الخاصة بالبداهة تؤدي إلى تيجتين:

تمثل الأولى في أن كل الكيفيات التي بواسطتها يرتبط الشعور بموضوع ما ليس لها معنى إلا انطلاقا من هذه الكيفية الأساسية والمثالية في آن واحد التي هي العلاقة في البداهة. أعرف أنني أمثل موضوعا ما بشكل غامض أو أتذكره أو أتخيله... إلخ، لأن الأنماط المستهدفة هذه ces modes de visée التي هي التمثل

الغامض، التذكر، التخيل ليست سوى تحويلات قصدية للنمط الأصلي originaire الذي هو البداية في الإدراك. إن تخيل ستور* على سبيل المثال، هو أن نستهدفه viser باعتباره ما لم يُدرك أبدا ولا يُدرك في العالم المشترك لبداياتنا الإدراكية، في حين أن عملية تذكر صديق ما، هي استهدفه viser باعتباره لم يعد مدركا حاليا على الرغم من أنه قد كان مدركا سابقا، إلخ.

أما فيما يتعلق بالتفكير الرمزي من جهته، أو التفكير بواسطة الرموز، الشائع جدا بسبب ممارستا له يوميا بواسطة اللغة، فإنه يحيل هو أيضا إلى هذا الإدراك نفسه، بحيث أن القصد الدال ليس له في الواقع معنى إلا إذا استند إلى تجربة تأتي، أو على الأقل يمكن أن تأتي لملء فراغ القصد. في أي شيء نلاحظ أو نتأمل ما تعنيه كلمة "يعني" signifier : نتأملها عندما نستبق من خلال تأمل رمز ما، التجربة الفكرية أو الحسية التي من شأنها أن تعطيني بشكل كامل الموضوع المستهدف. إذا أخذنا كمثال كلمة "فينومينولوجيا" التي تشكل موضوع تأملنا، فسرى أن ما تعنيه هذه الكلمة هو بالتحديد هذا النمط من التجربة الفكرية الذي أراد هسرل أن ينقلنا إليه.

غير أنه من البديهي أن الكلمة ليست هي الشيء، ومن هنا إذا كانت الكلمة - الفينومينولوجيا هنا - تسبق تجربة مثل هذه، فهذا يعني أن هذه الأخيرة لم تتحقق بعد أو على الأقل ليست حاضرة بالنسبة إلي بشكل كامل، في الوقت الذي أستخدمها فيه بواسطة الرمز. هذا الأخير "يرمز إلى" الموضوع الغائب حاليا، إلى الدلالة باعتبارها التعيين الأجوف لحضور تدعوه من أجل أن يحقق امتلاء plénitude.

* كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس كان يعيش حسب الأسطورة في تساليا.

أما النتيجة الثانية فتتمثل في أنه ما دامت البداهة تكون دائما مؤقتة، فإننا لن نتوصل أبدا إلى حقيقة مطلقة ولا إلى حقيقة نهائية. بعبارة أخرى، إذا كان الوجود الحقيقي ليس على الإطلاق سوى ذلك الوجود المتحقق منه، فإنه يوجد دائما مكان لتحقيقات vérifications غير متوقعة تمنعني من جعل الحقيقة مطلقة منذ الآن. هذه الأخيرة، باعتبارها لا توجد سوى في آنية actualité الموضوعات المعيشة للشعور، ولا تتمثل سوى في المجهود والضغط الموجهين نحو تجارب جديدة، فإنه لا يمكن حتى افتراض إكمالها، بالنسبة إلى أي كان، حتى بالنسبة إلى الإله، ذلك أنه مما ينتمي إلى أسلوب الإدراك أنه لا يمنح سوى آفاقا، لا يمكن أبدا الوصول إلى تركيب تام لها. بهذا المعنى فإن كل لحظة من الإدراك تلعب دور دلالة، يُعدّ لإكمالها incomplétude دعوة إلى قدوم لحظات مكملّة هي اللحظات التي يحيل إليها. بهذا يمكن القول إن كل موضوع لا يكون مدرّكا إلا على أفق من اللاتحديد، ونحن نعلم أنه مما ينتمي إلى خصوصية الأفق horizon أنه لا يمكن بلوغه، وهذا لكونه يتراجع كلما اقتربنا منه. سنلاحظ هنا بلا شك أنه إذا كانت البداهة المؤسسة على الحدس الحسي زائلة بالفعل، فإن هذا لا ينسحب على البداهة التي تتأسس على حدس فكري. ذلك أنه إذا كان هذا الموضوع الذي أراه أسود، يمكن أن يظهر لي أحمر إذا خضع إلى إضاءة أفضل، فإنه من المستحيل بالمهاية أن يُعطى المربع يوما ما على أنه يتكون فقط من ثلاث جهات. في الحقيقة إن الماهيات، إذا تأملناها في ذاتها فإننا نجد أنها غير قابلة للتبدل immuables، لكننا إذا تأملنا نمط تأسيسها، أي إذا أرجعناها إلى التجربة الحسية التي أسستها، فإننا بهذا نكون قد رفعنا عنها إمكانية الانفصال عن هذه التجربة والانزعال داخل دائرة مغلقة من الحقائق الأبدية.

إن أبدية الماهيات التي يسميها هسرل زمنية كلية omnitemporalité يؤكد بهذا أنها صادقة دائما وفي كل مكان، لا تتحدث عن عالم أبدي يختلف عن عالم حياتنا الملموسة، بل إنما تتحدث عن هذا العالم الذي ليست حقيقته

المكتسبة لا مطلقة ولا أبدية. لذلك فإن العلم لا يتوقف من خلال مواجهته لها باستمرار بتجارب جديدة، عن إعادة تشكيل وعن إثراء بناء الحقائق المثالية.

بالإضافة إلى هذا فإن الحقيقة الكاملة للعالم ليست سوى فكرة *Idee* بالمعنى الكانطي، أي مثالا ليس بوسعنا سوى أن نتجه إليه بشكل لانهائي. يقول هسرل في *التأملات الديكارتية*:

"إن هذه الإحالة (إلى لانهايات متطابقة لتجربة لاحقة ممكنة) تعني بشكل ظاهر أن الموضوع الواقعي الذي ينتمي إلى العالم، وبالأحرى العالم نفسه هو فكرة لانهاية ترتبط بلانهايات تجارب متطابقة، وبأن هذه الفكرة مترابطة مع فكرة بداهة تجريبية كاملة، مع فكرة تركيب كامل لتجارب ممكنة"¹.

معنى هذا أنه إذا لم يكن العالم بدوره سوى "أفق كل الآفاق"، أو "استباقا *anticipation* لوحدة مثالية" محالة هي نفسها إلى اللانهاية، فإن كلمة عالم هي بامتياز الكلمة التي تسعى دلالتها بشكل لانهائي إلى أن تُملأ دون أن تبلغ الكمال أبدا. ومن هنا فإن العالم لن يُعرف أبدا في "بداهة تجريبية كاملة".

6- مهمة الفلسفة بالعودة إلى معنى التاريخ

غير أن تصوّرا مثل هذا من شأنه أن يقود أو قد قاد فعلا، حسب ما يبدو، إلى الشكية الأكثر جذرية. ألم يعترف هسرل نفسه بأن استباقنا للعالم في معيش الشعور يمكن أن ييؤء بالفشل، وبأن تجاربنا يمكن ألا تتطابق غدا، وبأن العالم يمكن أن يتحول إلى فوضى من الانطباعات اللامترابطة، إلى "لا-عالم"؟

في الواقع، إن هذه الشكية التي ليس هسرل سوى صدى لها، لها تاريخ طويل، يُعدّ الشك الديكارتّي من جهة، والاهتزاز الذي أحدثه هيوم بخصوص كل وضع *position* دجماطي للحقيقة من جهة أخرى، من أكبر لحظاته.

1 Méditations cartésiennes, p. 53.

صحيح أن فكرة هيوم القائلة بأن كل معارفنا ترتد إلى مجرد تتابع للانطباعات في الشعور هي فكرة غير معقولة، إلا أن هذه اللامعقولة كانت شرا حتميا أدى إلى زعزعة السكون الساذج للمذهب الوضعي، فضلا عن أنه أبقت كائنا من نومه الدجماطي.

لا شك أن الدافع الترنسندنتالي الذي بزغ في الفينومينولوجيا، و الذي يمكن أن يصلح، ليس فقط كعلاج للمذهب الوضعي، بل حتى كحلّ للأزمة التي تتخبط فيها أوروبا، قد تمّ البحث عنه قبل هذا عبر شك ديكارت، المذهب الشكي لهيوم، و كنا النقد الكائناطي.

إذا تحدّثنا عن هيوم مثلا، نقول إن أكبر فضل له يتمثل في الحقيقة في إظهاره أن واقع العالم، وواقع معرفته بواسطة العلوم التي كانت تبدو في منأى عن الشك، ليس سوى لغزا ضخما، وبالتالي حقلا أساسيا للبحث سنفقده، إذا لم نوضّحه، معنى كل معرفة وكل سلوك إنسانيين، وبشكل خاص معنى التطبيق الطسي. وعلى الرغم من أن هذا الأخير، باعتباره وُلد في العالم اليوناني، كان في الأصل عملا للعقل، خاصة من خلال صلته الأولية بالفلسفة، وبالتالي تحقيقا لما سيصبح وجهة أوروبا والفكرة المستترة لكل الفلسفة الغربية، ألا وهي الفهم الجدري للعلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم، فإن نسيان هذا القصد الأول أو التيلوس Telos لم يمنع اليونانيين من إنعاش المناحي العقلية للثقافة، بالخصوص هذا التأمل أو التفكير الراديكالي الذي هو الفلسفة.

من هنا فإنه يتعيّن علينا، إذا كنا فلاسفة مجيّد¹، أن نعيد إيجاد الحافز الأساسي للعلوم ولل فلسفة، الشيء الذي ينبغي أن يكون بالضبط الدور المنوط بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، التي تعدّ الوريثة الواعية لهذا التقليد.

¹ I Krisis, p. 15.

في الحقيقة، تقوم ترنسندنالية الفينومينولوجيا على ممارسة التأويل الذاتي *Selbstaueslegung*، أي على بيان كيفية تجذّر كل حقيقة مصاغة في الحياة الأولية للشعور. غير أن الذات عمتها التي نتحدث عنها هنا ليست ذاتا خاصة، بل الذاتية الإنسانية في ماهيتها. لهذا فإن الفينومينولوجيا، عندما تبين كيف أن العالم والمعرفة التي نكتسبها بصدده يتأسسان في الشعور، فإنها تُرجع كل أشكال الثقافة إلى المصدر الذي تستمد منه معناها، وفي هذا المصدر وحده بالضبط، الذي هو حياة الشعور المؤسّس *conscience constituante*، نجد الفينومينولوجيا إذن من جديد الحافز *motivation* المستتر الذي قاد هذه الأشكال إلى التطور عبر التاريخ. فما هو هذا الحافز يا ترى؟

إنه ليس شيئا آخر سوى إرادة الإنسان أن يفهم حياته من خلال عقلنتها في أفكار، أي إرادته أن يفهم ذاته، وأن يؤسّس من هنا معنى تاريخ الثقافة، أي معنى التاريخ باختصار، علما أن التاريخ بالنسبة إلى هسرل ليس سوى التحقيق، في لانهائية الزمن، لهذا التأمل للذات الذي يبحث الإنسان بواسطته عن اكتشاف معناه الخاص.

إن وصل العالم بحياة الشعور معناه تخليصه من عتمة واقع غريب هو الـ "واقع في ذاته" وإخضاعه لنور العقل ولقدرة الحرية. لذلك يتمثل دور الفينومينولوجيا في الغوص في تاريخ المعنى، أي عدم الاكتفاء بالخضوع له، بل يجب أن نجعله واعيا بواسطة التفكير الفلسفي.

إن هذا المعنى ليس مكتوبا مسبقا، إنه ببساطة العقل المختبئ الذي يبحث عنه الفينومينولوجي في التجربة الإنسانية وفي التفكير العلمي والفلسفي.

هذا، ويقوم هذا الرجوع إلى أصول المعنى على تذكير الإنسان بأن هذا المعنى هو معناه الخاص، وبالتالي على دعوته إلى متابعة هذا الفهم لذاته، الذي

بواسطته تمّ تعريف الإنسان "ذي المهام اللامتناهية"، قبل هذا مع فجر الفلسفة اليونانية.

إلا أن أسئلة مهمة تتبادر إلى أذهاننا هنا نحو: هل تكفي فلسفة ما، ولتكن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، للكشف عن معنى التاريخ الإنساني، هل يمكن فهم كل الحوادث باعتبارها ارتقاء للعقل، وهل يكفي اكتشاف وتمييز الفيلسوف للفكرة Idée المحيطة للتاريخ، من أجل إصلاح restaurer الإنسانية، وذلك من خلال تعليم الإنسان ما الذي يجب عليه أن يكونه وأن يفعله انطلاقاً من هذه الفكرة¹.

من المؤكّد أن الإنسان لا يمكنه أن يفرّ من التساؤلات الراديكالية، دون أن يتنازل بهذا عن البحث عن هذا المعنى الأساسي الذي من دونه لن يكون إنساناً أبداً. من هنا إذا كانت الفلسفة هي هذه المهمة بالضبط، فإنها يجب أن تحتل مركز انشغالات الإنسان، ولا يمكننا تصور إنسانية جديدة بهذا الاسم لا يوجد فيها فلاسفة.² يقول هسرل بهذا الصدد: "إننا إذن في تفلسفنا، كيف يمكننا أن نغفل عن هذا، خدمة الإنسانية. إن كل مسؤوليتنا الشخصية عن وجودنا الحقيقي الخاص كفلاسفة... يحمل في ذاته المسؤولية عن الوجود الحقيقي للإنسانية، الذي لا يكون وجوداً إلا إذا اتجه نحو تيلوس [غاية]، والذي لن يبلغ تحقّقه الخاص، إذا بلغه، إلا بواسطة الفلسفة، بواسطتنا نحن، إذا كنا فلاسفة بحدّ"³.

1 P. Ricoeur: «Husserl et le sens de l'Histoire », dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949, p. 280.

2 André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie? 1973, Edouard Privat, Editeur, pp. 72- 91.

3 E. Husserl, Krisis, p. 15.

الفصل الثالث

كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفيينومينولوجيا الترנסدنتالية"

وتجديد المدخل إلى الفلسفة من خلال مفهوم عالم الحياة

يمكن اعتبار كتاب هسرل *أزمة العلوم الأوروبية والفيينومينولوجيا الترנסدنتالية* بالإضافة إلى تصميمات النص *Textentwürfe* التابعة له، التي عكف على كتابتها إلى غاية شهور قليلة قبل موته عام 1938، بمثابة الإرث الأخير للعمل الفلسفي الذي استغرق حياته كلها.

هذا، ويتطلب التحديد الأساسي *Grundbestimmung* لهذا التراث أمرين هما: التوجه المقرر طبقا لمثال العلمية من جهة، والاعتراف بوجود أزمة في هذه العلمية نفسها من جهة أخرى. إلا أن هذه النتيجة لا تخص القدر المهني لفيلسوف فردي فحسب، ذلك أن هسرل يُعتبر بالأحرى بمثابة حقيقيا لمرحلته، أي للفترة الممتدة من القرن التاسع عشر إلى غاية الثلاثينات من القرن العشرين، وهي الفترة التي تميزت بوعي ثقافي وضعي *positiven*، غير متحرر مع ذلك تماما من الأزمات، ذلك أن الثقافة صارت تُفهم على أنها ثقافة علمية، على الرغم من وجود صراع داخل هذه الثقافة نفسها حول كيفية تحديد معنى هذه العلمية. وحتى عندما نسوق الاعتراض التالي المتمثل في أن الثقافة بصفة عامة، والثقافة الأوروبية بصفة خاصة ليست مجرد ثقافة علمية بل شيئا آخر أيضا، فإنه يجب أن نعترف أنه في إطار هذه الثقافة - وربما في إطار ثقافات أخرى كثيرة- تحتل الثقافة العلمية مكانا غير قابل للتبديل، وتؤدي واجبا ذا تأثير واسع جدا *wirkungsmächtig*.

منذ النظرة الأولى يتضح لنا أن الفرق بين كتاب هسرل الأخير *أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية* أو باختصار *الأزمة*، كما يحلو للمؤرخين تسميته، وكتابه الرئيسي *أبحاث منطقية المبكر*، كبير جدا. فبينما يبدو لنا هسرل ابن المرحلة الواقعة بين 1900 و1901 منظرًا للمعرفة وصاحب اهتمامات منطقية يسعى إلى خرق الواقع Tatsächlichkeiten الأنثربولوجية، التاريخية والثقافية من خلال تأسيس علمي للبنى Strukturierungen، يصادفنا في الكتاب الأخير فيلسوف التاريخ والثقافة الذي يوصي بالعناية Berücksichtigung بالإنسان المشخص في عالم حياته، مع التأكيد على دوره باعتباره خادما للعقل Funktionär der Vernunft.

غير أن التأويل الجاد لفلسفة هسرل عبر مراحلها الكبرى يبين أن الدورين المختلفين بشكل أساسي، اللذين يبدو أن هسرل يؤدهما معا من خلال هذين الكتابين المهمين، قابلان في الحقيقة للتوحيد verbindbar، وهذا التوحيد يكمن في نظرية القصدية نفسها.

إن بحث الحياة الشعورية يجعل من الممكن منذ البداية جعل العلاقة بين الترجمة المنطقي وحالة التوقع الثقافي العيني konkreter Situiertheit للإنسان شبه معقولة على الصعيد القصدي - التحليلي، لهذا لا يجد هسرل نفسه مجبرا أو راغبا في التخلي aufgeben عن طريقته الترنسندنتالية في التأمل. بالعكس إنه يرى أن من واجبه أن يعمق وأن يضبط هذه الطريقة. من هنا فإن تأويل وتوضيح كتاب هسرل الأخير *الأزمة* يمكن أن يساعدنا ليس فقط على البرهنة bewähren على الترابط الداخلي لتصوره الكلي بدءا من *الأبحاث المنطقية* نفسها، بل كذلك على فهم كتاب *الأزمة* نفسه على أنه عملية إثراء. بل يمكننا قراءة هذا الكتاب الأخير باعتباره مساهمة في نظرية المعرفة وفي الفلسفة الثقافية التي تحركها الأخلاق.

هذا، وكما جعل هسرل مشكلة التناوت - نظريا - موضوعا لأبحاثه في البداية، كان من الواجب أيضا أن يكون النموذج Paradigma الواقعي أو الملموس للتناوت، أي الثقافة مهمة بالنسبة إليه. لذلك فإن مساهمة هسرل من خلال الأزمة ليست مجرد عمل متمم Weiterarbeit لمشروع خاص، بل إن نتائج أبحاثه مرتبطة بالأحرى بنيويا، بكيفية متنوعة. بمشاكل التطور الثقافي والعلمي في القرن العشرين، وهذا بالقدر الذي كان به معتكفا على الأحداث اليومية للحياة الثقافية.

وعلى الرغم من أن النتائج قد تكون مفتوحة ومتناقضة أو متعارضة strittig، فإن هسرل يمدنا بأداة Instrumentarium منهجية غنية تسمح بصياغة مشاكل تاريخ العلم الأكثر جدية، مشاكل مستقبله وكذا مشاكل التطور الثقافي على العموم بصورة أكثر دقة، بالإضافة إلى البحث منهجيا عن حلول. وأخيرا فإن هسرل يجعل في كتابه الأزمة الترابط المتناسك unverbrüchlich الذي طالما اشترطه بين الفلسفة والعلم واضحا كل الوضوح، بحيث أنه يشير عند كل نقد موجه للعلوم التي ينظر إليها كفروع أو تفرعات Verzweigungen مشروطة بنيويا للفلسفة، إلى الصفة التحفيزية Motiviertheit الفلسفية الأصلية للعلوم الوضعية، كما يربط بالمقابل الفلسفة بالمنهج العلمي.

لا شك أننا إذا تتبعنا هذه الفكرة في تفاصيلها الدقيقة فإنها لا تظهر لنا كمساهمة تقييمية كبيرة بشكل كاف، مقارنة بالمحاولات الحالية المتعلقة بنقد العلم وتصحيحه، كما أن نقدا علميا صارما على هذا النحو (باسم عالم الحياة مثلا) لا يعني بالنسبة إلى هسرل مرافعة Plädoyer ضد أبحاث علمية، بل إن الأمر يتعلق بالأحرى بالمطالبة بفهم ذاتي Selbstverständnis لائق للعلوم. ذلك

أن الفلسفة ليست اتخاذًا خالصًا die bloße Inanspruchnahme لموقف يقع فوق كل العلوم.¹

1- الكتاب الخيالي، كتاب الأزمة كقضية أو كحداثة إجمالية لمؤلفاته الحياة

نجد الإشارة إلى أن المؤلف الأخير لهرسل و هو الأزمة يوجد اليوم أمامنا في هيئة مزدوجة. من جهة يتعلق الأمر بمقال كبير نسبيا في 100 صفحة، منشور، محملة، وهو في الحقيقة محاولة فلسفية غير مكتملة بعد، مقسمة إلى جزئين يتوزعان على 27 فقرة. نُشرت هذه المحاولة في شهر جانفي من عام 1937 في الجزء الأول من مجلة فيلوسوفيا (Philosophia) التي أسسها الكائن الجديد Neukantianer آرتور ليارت Arthur Liebert في منفى بلفراد تحت البيان الزمني 1936 unter der Jahresangabe، وتحت عنوان: أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

من جهة أخرى تشير الأزمة إلى حجم نصي شامل لأكثر من ألف صفحة، نُشر في مجلدين يتميان إلى "الأعمال المجموعة" gesammelte Werke أو ما يعرف هو سرليانا Hua.Husserliana، التي ظهرت منذ 1950، في هو سرليانا VI عام 1954، وفي هو سرليانا XXIX عام 1993.

هذا، وتحتوي هو سرليانا IV إلى جانب النص الذي ظهر خلال عامي 1937/1936 في جزئين، كذلك على الجزء الثالث (73-28 && III) الذي قدمه هرسل للنشر ثم سحبه بعد ذلك، بالإضافة أيضا إلى مجموعة نصوص مكتملة (مقالات وملحقات). أما هو سرليانا XXIX فيمكن فهمها (كمجلد مكمل) Ergänzungsband مع نصوص من تلك التي نشرت بعد وفاة هرسل

1 Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls «Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, PP. 1- 6 - 7).

Nachlaßtexten والتي تعود إلى الفترة الممتدة من 1934 إلى 1937، وهي تتضمن نصوصاً من الأعمال التمهيدية Vorarbeiten ومن التنقيحات أو التعديلات Überarbeitung إلى جانب تصميمات Entwürfe أقل أو أكثر إنجازاً مهياً للإتمام Fortsetzung وللخاتمة.

موافقة هسرل وتبعاً لحكم البحث المتأخر، بقي النص المنشور عامي 1936/1937 شذرة أو قطعة Fragment. مما يعني أنه ترك عدة أسئلة مطروحة سواء ما تعلق منها بفهمه في تفاصيله im Einzelnen أو ما تعلق منها بإدراجه في الأعمال الكاملة لهسرل Gesamtwerke. بالمقابل فإننا على وشك أن نضيق، فيما يتعلق بمشورات Publikationen 1954 و1993، الاتجاه ضمن مدّ من "النصوص المكتملة". طبقاً لهذا يتخذ "كتاب - الأزمة" بالضبط عند القراءة المكثفة، أكثر فاكثراً طابع كتاب عيالي، ففي حين يتميز مقال 1936 بأنه جد تجزئتي وجد تخطيطي في آن واحد، نجد النصوص المكتملة المنشورة عامي 1954 و1993 بعيدة الآفاق، بالإضافة إلى أنها تملك من الناحية الباطنية طابعاً أدبياً جد متنوع، وهذا بغية ضمان الوحدة الفعلية أو الحقيقية لكتاب مثل هذا.

بالإضافة إلى هذا يجب التذكير بأنه يوجد في مجلدات أو أجزاء "الأعمال الكاملة" "هوسرليانا" المنشورة ضمن الجزء IV والجزء XXX، مجموعة من النصوص التي لها علاقة مباشرة بالموضوع مثل المحاضرات الخاصة الموسومة بـ "الفلسفة الأولى" (Hua VII/ VIII)، والجزء الثالث المتعلق بالتذات intersubjektivität (Hua XV) أو "الفقرات والمحاضرات" المتأخرة (XXVII Hua). هنا يوجد، إلى جانب النصوص التي نُشرت بعد وفاة هسرل Nachlaßtexten، نصوص أخرى نُشرت في حياته، والتي يميل البعض إلى الاعتقاد أنه يجب ضمها إلى نصوص الأزمة. هذا، ومن المحتمل أن يكون عنوان "الأزمة" مجرد مناسبة أو دعوة Angebot للقارئ إلى أن يكتب هذا الكتاب

بنفسه، نظرا إلى اشتماله على كل النصوص الأخرى الممكنة، على إرث يضم بلا شك خمسين ألف صفحة إلى جانب الكتب المنشورة في حياته. إنه ليس من باب الاعتبار Leichtsinn أن يرى الشراح في كتاب الأزمة من جهة تكرارا للدوافع الفكرية الهوسرية المبكرة والقليلة جدا، ومن جهة أخرى انفتاحا أو انفجارا Aufbrechen لشيء جديد كل الجدة، الأمر الذي جعلهم يتبنون على العموم الاتجاهات الأكثر تباينا لتأويله.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مقال الأزمة الذي نشره هسرل بنفسه يحتوي على عنوان جانبي "مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية"، وهو عنوان يعد بلا شك بتوجيه معين Orientierung، إنه على كل حال الشيء الذي تمناه: مدخل إلى الفينومينولوجيا من طرف مؤسسها وأكثر أنصارها Protagonisten، خاصة إذا كان هذا ضمن عرض تاريخي لعمل فكري غني بالنتائج folgenreiches Werk. على أن المقصود في هذه الحالة ليس بطبيعة الحال مدخلا موجهًا إلى طلبة مبتدئين و إلى "مهتمين آخرين"، بل إلى دارسين سبق لهم أن خاضوا بعمق عالم أفكار هسرل ومشاكله، أي بالضبط إلى أولئك "العارفين" الذين يجب عليهم في الحقيقة أن يدركوا في إطار التبادل الفكري أنهم يفهمون التصور الفينومينولوجي لهسرل بصورة مختلفة تماما، بل وبصورة متناقضة تقريبا في بعض الأحيان.

مع ذلك فإن مقال الأزمة لهسرل ليس، لا مدخلا "إلى الفينومينولوجيا" مفيدا من الناحية الديداكتيكية بالنسبة إلى الطلبة، ولا طوبوغرافيا* Topographie ذات طابع تقييمي منظم للمشاكل ونقدي بالنسبة إلى "العارفين" المتعمقين في أعمال هسرل والمرتبكين verwickelten بصده في آن واحد. وهذا يرجع إلى سببين:

* الطوبوغرافيا هي علم يعنى برسم الأماكن ووصف حالتها الطبيعية وبخاصة الانحدارات.

السبب الأول هو أن هسرل المرحلة الأخيرة الذي ما فتئ يعتبر نفسه مبتدئاً حتى في سن متقدمة من حياته، لا يمكنه أن يكفّ عن التعمق في كل مرة ومن البداية تماماً في المشاكل التي يعالجها، أن يثير جوانب إشكالية جديدة، وأن يعيد النظر فيما سبق أن عاجله. من الواضح أن هذا الموقف لا يتلاءم في شيء مع أي نوع من "المقدمات".

السبب الثاني يتمثل في وجود نص آخر يحمل عنوان "حول مشكلة التمهيد *Einleitung* للفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية" ينتمي إلى المخطوطات الأخيرة المؤرخة بدقة و يعود إلى صيف 1937¹.

إلا أن المرض الشديد الذي ألمّ بهسرل بدءاً من سنة 1936، خاصة في شهري مارس وأفريل، قد عرقل بالتدريج عمله، إلى أن جعله في النهاية مستحيلاً، ففي شهر أوت من عام 1937 صار طريحاً للفراش، عاجزاً عن الكتابة، إلى أن لفظ أنفاسه الأخيرة في السابع والعشرين من شهر أفريل عام 1938، أي بعد تسعة عشر يوماً من عيد ميلاده التاسع والسبعين، وبعد مرض عضال دام سنة إلا ربعا.

في الواقع، لقد كانت السنوات الثلاث الأخيرة من حياة هسرل مضطربة ومثقلة *belastet* بالواجب الذي ألزم به نفسه، وهو إتمام كتاب — الأزمة، وبالتالي عمل حياته كلها. ففي رسالته الأخيرة التي كتبها هسرل إلى صديق الطفولة *Jugendfreund* غوستاف ألبرشت *Gustav Albrecht* بتاريخ 16 ديسمبر 1936، وهذا مباشرة بعد إرساله التصحيحات الأخيرة إلى بلغراد، يتحدث هسرل عن "قوة تركيز فلسفي خارقة للعادة"، "عن كفاح فريد من نوعه من أجل إنجاز هذا العمل الأخير، الأصعب من نوعه من بين كل ما كتبه،

1 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid* (Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 425-426).

الأصعب من حيث العرض، ولكن أيضا من حيث كونه الخلاصة
Zusammenfassung الأخيرة والعمل التسميقي المتناغم لعمل حياتي الذي
استغرق تقريبا خمسين سنة".

ويقول هسرل أيضا: "لقد صار هذا العمل بالنسبة إليّ صعبا بطريقة لا
يمكن وصفها، وهذا بسبب عوائق السن Altershermmungen [من جهة]، وفي
وقت كان يجب عليّ مع ذلك ألا أكتفي بعرض أفكار قديمة وترتيبها، بل أن
أقوم بخطوات Fortschritte مهمة جدا إلى الأمام بشكل عجيب، أن أكتسب
بدايات Einsichten أخيرة في منتهى العمق، من شأنها أن تحرّر طريق حياتي
العقلي geistigen انطلاقا من أسباب أعمق بكثير مما كنت أعرف أو على
الأقل مما كنت أعي بوضوح".

"لا يمكنني أن أموت مطمئنا ببساطة، إذا لم أفرغ من عملي التأليفي. للأسف
يجب عليّ أن أقدم أيضا بعض الإضافات Fortsetzungen التي من دونها يبقى
الجزء المطبوع حاليا بلا فائدة، والتي من شأنها أن تعطي في النهاية كتابا ضخما
يجب أن يُنشر في المستقبل القريب، بعد عام كما أرجو، ككتاب مستقل".

أما بخصوص ما كتبه هسرل في إطار العلاقات السياسية في ألمانيا (في نهاية
1936)، فنذكر هذه الرسالة إلى صديقه النمساوي التي يقول فيها: "... يجب
عليّ في نهاية الأمر أن أتمكن من أن أبرهن، على الأقل أمام نفسي أنني لست
أجنيبا Fremdling في الفلسفة الألمانية (وبالتالي في هذه الأمة أيضا)، وأن كل
عظماء die Größen الماضي الذين طالما احترمتهم والذين نمت أفكارهم ضمن
أفكاري في صور جديدة، يجب أن يعتبروني بالضرورة واحدا منهم، إرثا حقيقيا
لعقولهم als echten Erben ihres Geistes، وأن يعتبروا دمي من دمائهم".

إن هذه الكلمات لتبيّن بصدق مدى المعاناة التي لقيها هسرل في تلك
الفترة، والتي جعلته يفقد الأمل في أن تُنشر كتاباته في ألمانيا، ذلك أن كل
المجلّات صارت ترفض نشر مقالاته، كما يصرّح هو نفسه بذلك في نفس

الرسالة التي يختتمها بهذه العبارة الجميلة المليئة بالألم والأمل: "يجب عليّ إذن أن أتحمّل وأن أكرّس كل دقيقة للعمل"¹

لا شك أن هسرل رأى وعاش الأزمة الاجتماعية، الثقافية والسياسية بشكل ملموس، إلا أنه لم يجعلها موضوعا مباشرا لتحليلاته الفلسفية، ذلك أن الحرك Motiv الحقيقي للأزمة في نظره هو بداهة Selbstverständnis الفلسفة والعلوم نفسها التي لا زالت تتزايد منذ العصر الحديث Neuzeit إلى غاية الوقت الحاضر، وإن تحليل هذه الأزمة المتعلقة بالثقافة العلمية أو بالعلمية Wissenschaftlichkeit هو بالضبط موضوع مقال - الأزمة الذي يحاول فيه هسرل فهم الفلسفة والعلوم، رغم كل اختلافاتهما، كظاهرة موحدة.

يتعلّق الأمر، حسب هسرل، ببرمجيات ناقصة Fehlprogrammierungen، ببرمجيات معرفية نظرية، علمية نظرية ومنهجية للتطور الفلسفي الداخلي، وكذا للتطور العلمي الداخلي (من القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر) من شأنها ربما أن توضح الأزمة الثقافية والسياسية المحتملتين.

2- "الأزمة" بين علم النفس ونظرية بحاله الحياة

هل يجب أن نعتقد أن نقصا ما في توجهات معرفية - نظرية، بالإضافة إلى اختلافات فلاسفة وعلماء فرادى حول المفهوم المناسب للعقلانية Rationalität هي التي أدّت إلى كارثة Desaster الثلاثينات، وأنه من الأفضل محاربة مثل هذه المآسي الثقافية بواسطة فهم أدق للذاتية الترنسندنالية، وبالتالي لمفهوم علم النفس؟ ذلك أنه من الواضح أن الأمر يتعلق بفهم ما يعنيه علم النفس وبما يمكن أن يعنيه. لا ننسى أن العنوان الأصلي لكتاب هسرل هو: "مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية - أزمة العلم الأوروبي وعلم النفس"²، بالإضافة إلى هذا فإن

1 Briefwechsel Bd. IX, S. 127f. , 128, 129.

2 Hua XXIX, S. XXV.

محاضرات براغ Prager التي ألقاها هسرل في نوفمبر 1935، يحمل نصها المتحصل عليه عنوان: "علم النفس في أزمة العلم الأوروبي"¹، بل إن هسرل يشير بصراحة في النص المطبوع إلى "أزمة العلوم الأوروبية وعلم النفس" كعنوان لمحاضرات براغ².

هذا، ولم يسجل هسرل العنوان النهائي لمقاله في تصحيحات الدولاب إلا في شهر سبتمبر من عام 1936.³

وفي سياق هذه التنوعات المتعلقة بالعنوان يجب أن نذكر أيضا المحاضرة المهمة بالنسبة إلى نسب Généalogie كتاب - الأزمة، وهي المحاضرة التي ألقاها هسرل بفيينا في ماي 1935 والتي تحمل عنوان: "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة"⁴. بهذا نرى أن موضوع "علم النفس" قد نال حقا حظه من التعمق في اتجاه المسألة الإنسانية - الثقافية.

هسرل نفسه يتساءل: "أزمة في علومنا بهذه البساطة... أليس في هذا الحديث الذي كثيرا ما نسمعه اليوم مبالغة؟"⁵. وفي محاضرة فيينا يتحدث هسرل أيضا عن "موضوع الأزمة الأوروبية الذي كثر تناوله."⁶

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أنه في عام 1927 نشر كارل بولر Karl Bühler، العالم النفسي الكبير والمتمتع بكفاءة عالية في كل من المجال العلمي النظري، المجال العلمي التاريخي والمجال الفلسفي أيضا كتابه *أزمة علم النفس* الذي لم يخل من إشارات ليست بالقليلة إلى هسرل.

1 Hua XXIX, S. 103- 139.

2 Hua VI, S.1.

3 Hua XXIX, S. XXXI, XXXII.

4 Hua VI, S. 314- 348.

5 Hua VI, S. 1, Hua XXIX, S. 103.

6 Hua VI, S.314.

إن هذا العمل الذكي والعميق الذي ناقش فيه صاحبه بكل حذر صفة أو حالة التنوع *Differenziertheit* التي تطبع مهام البحث السيكلوجية والتطبيق السيكلوجي، يمكننا أن نمنحه أيضا معنى ثقافيا عاما بالنسبة إلى تعريف *Bestimmung* الإنسان في أزمت الحاضر، كما يمكننا أن نستنتج من هذا أن هسرل قد فكر في هذا العمل عند تأليفه لكتاب *الأزمة*، ولا شك أنه تصور أن المستمعين إلى محاضراته بفينا وبراغ وكذا القراء لمقاله كانوا على وعي بهذا.

إلا أن العجيب في الأمر هو أن هسرل لم يذكر مع ذلك بولر في نصوص *الأزمة* على الإطلاق بشكل صريح، على الرغم من أنه شكره شكرا جزيلًا في رسالة بعث بها إليه في جوان 1927، على الكتاب الذي أرسله إليه معترفا له بأنه قرأه "باهتمام جد بالغ *mit lebhaftestem Interesse*"¹. غير أنه إذا كان هسرل قد تجاوز في كتابه *الأزمة* أزمة بولر، فإن ذلك يعود إلى صرامة طرحه للإشكال *Problemstellung* وإلى الاستقلال التام لهذا الطرح. لكن هل يعني هذا أن طرح بولر كان ساذجا وسطحيا؟

في الحقيقة يعتبر بولر بكل حذر علم النفس - حتى من المنظور العلمي التاريخي والفلسفي - نشاطا علميا جزئيا *Einzeldisziplin*، بالرغم من تعدد صفاته، كما أن الأزمة بالنسبة إليه ليست أزمة هدم *Zerfall* وإنما أزمة بناء *Aufbaukrise*، بهذا يبدو أنه يتجاهل ذلك الخطر الوجودي الذي تتصف به "أزمة هسرل".

أما هسرل الذي لا يُعدّ بالتحديد صاحب اتجاه سيكلوجي *Psychologist*، بل بالأحرى المهدد للاتجاه المضاد للمذهب النفساني، وهذا منذ "أبحاثه المنطقية" 1900 - 1901، فإنه يرى في الظاهرة النفسية *im Psychischen* التي تحدّد أيضا "لعلم النفس" مهمته - مشكلة ما هو ذاتي *des Subjektiven* ببساطة، أي

¹ Briefwechsel Bd. XIII, S. 46.

مشكلة الذاتية التي لا يمكن تجاوزها، وهذا حتى عند وجود إجماع كلي حول الحقيقة- الذاتية التي تبقى مع ذلك جد ملفزة أو جد غامضة.

في الواقع، إن أزمة هسرل تأخذ نقطة انطلاقها من لغز الذاتية ومن مشكلة فهمها الذاتي Selbstverständigungsproblem، إنه ما يُعرف بتبديل أو تحويل Konvertibilität الميدان الترנסدنتالي (الفينومينولوجي) بالميدان السيكلولوجي والعكس، وهو التبديل الذي أكد عليه هسرل في رسالة بعث بها إلى بولر بتاريخ 28 جوان 1927، أبرز له فيها تجاهله لكل عمل "نظري" آخر، أو بتعبير آخر لكل عمل علمي نظري نوعي متخصص بهذا الصدد. ولا شك أن التالى والمعاينة اللتين نلسمهما في آن واحد في الفهم الذاتي الذي جاء به هسرل، باعتباره باحثا ضمن جماعة من العلماء scientific community، يعودان إلى هذا الثبات Beharrlichkeit وهذا التمسك بطرح أساسي خاص للمشكلة.

تعد العلوم بالنسبة إلى هسرل مناسبة Gelegenheit لبدء مهمة بحثه الفلسفي الأساسي، ذلك ألما تبين بشكل نموذجي عمل Leistung العنصر الذاتي سواء أكان مدركا من قبلها أم لا، الشيء الذي يبين لنا لماذا كان في استطاعة هسرل أيضا أن ينتقل في عروضه المتنوعة لعناوين هذا الكتاب من الجمع إلى المفرد ومن العلم إلى العلوم.

فإذا استعمل الجمع فإن المقصود هو الواقع الثقافي لعدة علوم فردية تفترض كل واحدة منها الذاتية، وإذا استعمل المفرد فإنه المجرّد المشترك Kollektivabstraktum: العلم أو (العلمية) التي تشير إلى مثل هذا التحلي الذاتي.

هذا، وتختص السيكلوجيا في نظر هسرل بدور عميّ نظرا إلى تعاملها بالضبط مع الأسماء التي اعتاد التقليد الأوروبي أن يمنحها لما هو ذاتي dem Subjektiven. من هذه الزاوية يمكننا أن نعرف أو نسلّم بأفضلية العنوان

النهائي الذي اختاره هسرل لمقال **الأزمة**، بحيث أنه نجح في وضع الذاتي اصطلاحيا في المكان الذي يتتمي إليه، أي في "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، هذا يعني أنه تم إدراج النفسي *Psychische* في العنوان النهائي مرتين، مرة تحت عبارة "العلوم الأوروبية"، ومرة أخرى تحت عبارة "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، إلا أن هذا يُعدّ في الحقيقة تمزيقا *Auseinanderreißen* للموضوع، أي لعلم النفس الذي هو بذاته رمز لـ "الأزمة" كما فهمها هسرل.

إن الشرعية التي يكتسبها بالشكل الأكثر وضوحا ذلك التناقض الذي يصدر ممّا هو ذاتي، أي في علم النفس، لا يكتسبها في أي موضع آخر، و نعي به التناقض بين الحيائية *Lebendigkeit* الذاتية أصلا (أو العقلانية *Vernünftigkeit* الحيائية) التي تنمو انطلاقا منها كل عقلنة *Rationalisierung* ممكنة، وبين التأكيدات المشيئة المتعلقة بكل عمليات العقلنة.

إن الطموح الرئيسي لكتاب هسرل الأخير يتمثل في تحليل المثل الأعلى المعرفي النظري، والعلمي النظري للعلوم المعاصرة المتطورة منذ جاليلي وديكارت، ذلك أن هذا المثل الأعلى للعلمية الطبيعية-الرياضية الدقيقة كان له تأثيره على الفلسفة أيضا، وهذا منذ إعادة إحيائها في العصر الحديث، كما كان له تأثيره خاصة على ما رافق هذا الإحياء من بناء لعلم النفس باعتباره علما مزعوما للذاتية.

هذا، ومما يجدر الإشارة إليه أيضا هو أن هسرل قد أبرز في رسالته الموجهة إلى بولر عام 1927 دافعا آخر لطالما تعودنا اليوم أن نقرأه في آن واحد مع عنوان كتاب - الأزمة، على الرغم من أن هسرل لم يصرّح به في هذا العنوان على الإطلاق، وهو عالم الحياة. فما هي علاقة عالم الحياة بالأزمة التي يحدّثنا عنها هسرل؟

قبل كل شيء يرشدنا هسرل إلى ضرورة تفادي الإشكالية العلمية النظرية المطروحة إلى حد الآن، والتفكير من جديد فيما يسبق في الحقيقة، كل عمل

نظري، أي التجربة الكلية قبل العلمية التي يكون عالم الحياة التجريبي معطى فيها بشكل ملموس وحي، ذلك أن التعبير بصورة نسقية عما يكون حاضرا في هذا الترابط - أي بين التجربة وعالم الحياة - في ضروراته الماهوية، هو المعنى الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية. طبقا لهذا يجب أن تكون توجيهات العلوم الأساسية جدا، فيما يتعلق بتحديداتها الكلية لمهمتها (أي تلك التوجيهات التي تسبق كل المهام الخاصة وكل المناهج الخاصة) متضمنة في هذه الفينومينولوجيا. وإذا لم يرجع علم النفس بوعي إلى هذه الحياة قبل السيكلولوجية والمدرسة أيضا بشكل عينيٍّ تاما، فإنه سيظل غارقا في السذاجة التاريخية وحبسا befangen للأحكام المسبقة التي تكاد تكون غير قابلة للتجاوز، وهي الأحكام التي نمت بقوة في العصر الحديث ابتداء من ديكارت.

في أول الأمر يبدو موضوع "عالم الحياة" الذي يعلن عن نفسه هنا بشكل "لموس وحي" تحت عنوان: "التجربة قبل العلمية" و"العالم التجريبي للحياة" غير بعيد المصدر، لكن المشكلة تتمثل فيما يقصده هسرل بالضبط بعالم الحياة هذا - خاصة باعتباره نظرية عالم الحياة -.

على الرغم من أن مصطلح عالم الحياة ليس من اختراع هسرل، فإنه ما من شك في أنه ما كان ليحد هذا الانتشار غير العادي اليوم (ومنذ الثلاثينات) لو لم يستخدمه هسرل بهذه الطريقة الإيحائية، ولو لم يتلقاه شراحه وكذا علماء الاجتماع - الذين وظّفوه أحيانا لأغراض خاصة - بمثل هذه الحماسة.

هذا، ويجب الإشارة إلى أن كلمة "عالم الحياة" ممنحننا انطبعا خاصا، كما لو كانت منذ زمن بعيد جدا كلمة عامية umgangssprachliches Wort وبالتحديد كلمة عالم - حياتية للغة الألمانية. غير أن هسرل يؤكد في رسالته إلى بولر التي تحدثنا عنها سابقا، أن لما يرتبط بقوة بموضوع عالم الحياة السؤال عن أصل Genesis إدراكنا للحقيقة ومعها السؤال عن تاريخ ثقافتنا العلمية Wissenschaftskultur. من هنا يجدر بنا أن نتساءل مرة أخرى: ما هو

بالضبط موضوع هذا الكتاب - الأزمة - المتميز بصعوبة تحديد نصه وبعنوانه المتردد؟

3- موضوع "الأزمة"

في الواقع يتعلق الأمر بثلاث أزمتين تولف موضوع الكتاب هي:

- 1- أزمة الذاتية أو لغز الذاتية وما تتضمنه هذه من فهم للذات وللعالم.
- 2- أزمة الفلسفة والعلوم كتحليلات Manifestationen لمشروع العقلنة المتطور من خلال إنجازات ذاتية. أزمة حدودها وإمكاناتها، معناها الناجح أو الفاشل.

3- أزمة الثقافة باعتبارها عالم الإنسان العيني الذي تبرهن فيه الذاتية العقلانية vernünftige عن نفسها أو تفشل.

هذا، وما لا شك فيه أن هذه الأزمتين الثلاث متصلة ببعضها البعض وأن ترابطها يمكن فهمه ضمن وجهتي النظر التاليتين:

أ- من خلال تحليلات عالم الحياة (باعتبارها تخلص إلى تطبيق توجيهي حي، ملموس وذاتي)

ب- من خلال فهم البنية التاريخية- الأصلانية genetischen لعملية التوجيه (التي تمارسها كل من الفلسفة والعلوم) باعتبارها الذاتية نفسها.

انطلاقاً من هذا المخطط يمكننا الآن أن نستخلص من جهة نتيجة وأن نطرح من جهة أخرى سؤالاً.

أما النتيجة فتتمثل في أنه قد تم بالفعل معالجة المجال الموضوعاتي Themenbereich الأول والثاني في مقال- الأزمة بشكل صريح - حتى وإن تم هذا بطريقة خاصة - بينما بقيت أزمة الثقافة (الموضوع الثالث) هناك دون تحليلات ملموسة وأكثر دقة. من هنا يضطرنا المشكل الثقافي إلى جلب نصوص أخرى.

فيما يتعلق بأزمة النائية فقد انكب عليها هسرل بالكامل في الجزئين المطبوعين لمقالة- الأزمة، لكنه عاجلها بصورة أكثر وضوحا في الجزء الثالث الذي تركه دون نشر.

كما كانت أزمة الفلسفة والعلوم هما الموضوع التفصيلي للجزء الأول والثاني لمقالة - الأزمة بالمعنى الفعلي للرسم البعدي، وهو نوع من الأصل البيوي Strukturgenesi لتطور الفلسفة والعلوم من جاليلي إلى كانط.

غير أن السؤال الذي يُطرح بالنظر إلى الموضوع الإجمالي Gesamtthematik، والذي لم يعالج على الإطلاق في النصوص بشكل جيد أو حتى بشكل واضح هو: ما هي العلاقة التي تربط بين هذا التمهيد الجديد للفينومينولوجيا مع ميدانها الخاص، والفلسفة الهوسرلية المنجزة إنجازا تاما، أي النظرية الفلسفية للقصدية ككل؟ هنا تجدر الإشارة إلى أن هسرل أرسل "تقدرياً" سابقا لمقالة بلمغراد المطبوعة، إلا أن فالتر بيمل Walter Biemel الناشر لهوسرليانا (Hua VI)، لم يضمه إلى النص الرئيسي، وإنما نسخه كمجرد ملحوظة في مقدمة- الناشر¹

يقول هسرل في هذا التقديم: "إن هذا الكتاب الذي أبدأه بهذه المقالة التي بين أيدينا، والذي سأكملة في سلسلة مقالات أخرى في "فيلسوفيا" يأخذ على عاتقه محاولة تأسيس الضرورة التي لا مفر منها لتحول ترنسندنتالي فينومينولوجي للفلسفة على طريق تأمل تيليولوجي - تاريخي teleologisch-historischen لأصول Ursprünge وضعيتنا العلمية والفلسفية النقدية. بعد هذا ستصير مقدمة مستقلة للفينومينولوجيا الترנסدنتالية".

I Hua VI, S. XIV, Anm.3.

والجدير بالملاحظة أيضا هو أن هسرل يذكر بالفعل حلقة محاضرات براغ عند تسميته أو تعيينه للمناسبة الفعلية للكتاب، إلا أنه لا يذكر محاضرة فيينا لماي 1935.

إن الأمر ليستحق أن نقرأ بشكل أكثر دقة وأن نحلل بعناية فائقة الجملة الرئيسية المتضمنة في "تقديم" مقالة- الأزمة، حيث يعلن هسرل عن تأمل "فيلولوجي- تاريخي"، عن تأمل "مصادر" تاريخية بكل بداهة (علما أنه غالبا ما كان هسرل التقديم والكلاميسيكي يقصد به "مصادر" شيئا آخر، أي شيئا معرفيا نظريا يتطابق مع الشعور etwas Erkenntnistheoretisch-Bewußtseinsmässiges).

إن المقصود بالمصادر هنا المصادر التاريخية للوضعية الحالية (المتأزمة krisenhaft) للفلسفة والعلوم. إلا أن مراد Vorhaben هسرل لم يتحقق بعد مع هذا التوضيح التاريخي للمصادر. لهذا كان من الواجب بالأحرى قبل كل شيء، تأسيس "تحول ترنسندنتالي فينومينولوجي ضروري للفلسفة" على طريق هذا التأمل.¹

4- مفهوم عالم الحياة و المدخل الجديد إلى الفلسفة

إن أول سوء فهم عرفه مفهوم عالم الحياة كان قبل صدور كتاب الأزمة، أي ضمن الفلسفة الموجهة منذ التقديم فينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن كتاب "الأزمة" ومفهوم عالم الحياة الذي يحتل موقعا محوريا فيه، يمثلان تحولا Kehrtwendung أساسيا في تفكير هسرل في سنوات حياته الأخيرة، إلا أنه - أي كتاب الأزمة- لا يقدم شيئا جديدا كل الجدة أو انقلابا بمعنى الكلمة في تطور الفلسفة الهسرلية، بالعكس يعدّ حلقة متصلة مع سلسلة الأعمال السابقة التي أشرف هسرل بنفسه على نشرها، مثل كتاب الأفكار لعام 1913

1 Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Vernunft und Kultur (Darmstadt: WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, 1999 pp.9-20.)

والتأملات الديكارتية لعام 1930، بل حتى مع المحاضرات الكبرى الأخيرة التي ألقاها هسرل في العشرينات والتي نُشر منها بعد وفاته "علم النفس الفينومينولوجي والفلسفة الأولى".

إن كل هذه النصوص تشترك في الحقيقة في مهمة واحدة غالبا ما شغلت هسرل كثيرا خلال العقدین الأخيرین لحیاته، ألا وهي إيجاد الطريق المناسب إلى "الرد الترنسندنتالي الفينومينولوجي"، بتعبير أعم: المدخل **Einführung** إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، وبالتالي إلى ما فهمه هسرل من كلمة فلسفة.

حتى كتاب **الأزمة** يمكن فهمه بهذا المعنى، أي باعتباره مقدمة، كما يدل على ذلك العنوان الجانبي الذي لا يعبره الشراح اعتبارا ملحوظا، والذي يميز به هسرل كتابه باعتباره "مقدمة إلى الفلسفة الفينومينولوجية".

في الحقيقة يقدم هسرل مفهوم عالم الحياة كحل لمشكلة كلاسيكية للفلسفة وبشكل خاص للفلسفة الترنسندنتالية، وهو مشكل المدخل إلى الفلسفة، وبتعبير ترنسندنتالي فلسفي: مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي. غير أن السؤال المطروح هنا هو: ما هو الفرق بين طريق "المدخل" إلى الفلسفة الفينومينولوجية الترنسندنتالية الذي يشقه هسرل في كتاب **"الأزمة"** والمحاولات السابقة في هذا السياق؟

الفرق الوحيد هو أن هسرل يبدأ في **الأزمة** بنقد للعلوم المعاصرة، أو بنقد لعصرنا، ذلك أن العلوم هي الشيء الذي يطبع حسب هسرل الحياة في القرن الحاضر. بواسطة هذا البدء بالضبط نشأت إشكالية عالم الحياة. لكن لكي نفهم كيف توصل هسرل إلى هذا، وما معنى الانتقال إلى مدخل للفلسفة انطلاقا من نقد العلوم، علينا أن نفهم أولا ما الذي كان يعنيه لدى هسرل "مدخل إلى الفلسفة" قبل كتاب **الأزمة**.

هنا سيتبين لنا من دون شك أن مفهوم العالم قد لعب دورا أساسيا في إطار الإشكالية القديمة للمدخل، وبأنه ليس سوى مفهوم العالم المثبت منذ زمن *längst festliegende* في تحديداته الأساسية، و الذي تطور في كتاب *الأزمة* تحت عنوان "عالم الحياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.

5- مفهوم العالم في إطار الإشكالية العمولية القديمة للمدخل

يمكننا التعبير ميديا عن مشكل المدخل بواسطة السؤال التالي: كيف يمكن الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي؟ لكن قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب طرح سؤال آخر هو: ما المقصود بالموقف الطبيعي؟

إنه ببساطة ذلك الموقف الذي تتأسس عليه كل المواقف التي يمكن أن يتخذها الإنسان في حياته قبل وخارج الفلسفة، كما أنه أيضا ذلك الموقف الذي لا يستطيع الإنسان أن يميزه بوضوح كموقف في حياته المستقلة عن الفلسفة. هذا، وبينما يُعرف الموقف الطبيعي من خلال النسيان الذاتي للذات التي تمارسه، فإن ما يميز الموقف الفلسفي هو إلغاء عملية نسيان الذات.

لكن ما المقصود بكلمة موقف؟ إن كل موقف يُعدّ موقفا من شيء ما أو بصدد شيء ما *Einstellung-zu-etwas*، وهذا يعني أنه يملك متضايفا *Korrelat*. وعلى هذا الأساس فإن الموضوعات التي نتعامل معها في إطار موقفنا الطبيعي تتبدل أيضا مع تبدل المواقف المتنوعة في الحياة اللافلسفية. غير أن الموقف الطبيعي باعتباره الموقف الأساسي ببساطة، فإنه يبقى حيا ضمن تبدلات المواقف *Einstellungswechsel* ضمن حياتنا اللافلسفية. يترتب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هنالك بالنسبة إلى هذا الموقف تبدل لمتضايفه، وأن هذا المتضايف يؤلف ثابتا يكون الإنسان على الدوام في ارتباط معه، بغض النظر عن الموضوعات التي يمكن أن يهتم بها في كل مرة طبقا لمواقفه المتبدلة.

حسب هسرل يتمثل هذا المتضاد الخاص بالموقف الطبيعي في العالم. لكن كيف يُعدّ العالم بالتحديد هو الشرط الضروري لكل ارتباط للإنسان بالموضوعات في الحياة اللافلسفية؟

يجيب هسرل: لأن كل الموضوعات تظهر لنا كأجزاء لكلٍ يشملها في مجموعها، بحيث لا يمكننا أن نصادف موضوعا يكون مستقلا كل الاستقلال عن غيره، فكل شيء مرتبط بشكل من الأشكال بغيره، والسياق الكلي der Gesamtzusammenhang الذي تُنسب إليه كل هذه الارتباطات هو العالم.

غير أن هذه الأطروحة سرعان ما تصطدم باعتراض هام يتمثل فيما يلي: إن اعتبار كل الموضوعات أجزاء لكلٍ، هو أمر مسلم به، إذا فهمنا من هذا الكل فقط مجموع كل الموضوعات.

إلا أن مجموعا ما Summe ليس بالتعريف سوى النتيجة التي نتحصل عليها من عملية جمع أجزاء المجموع Summanden. هذا يعني أن العالم، باعتباره مجموعا لكل الموضوعات، هو الذي يفترض الموضوعات وليس العكس. فبأي معنى نفهم، والحال هذه، ادعاء هسرل بأن ظهور الموضوعات بالنسبة إلينا هو الذي يفترض معرفة العالم، وليس العكس؟ من الواضح أن هذه الأطروحة في حاجة إلى برهان خاص. وبالفعل يسوق لنا هسرل هذا البرهان على النحو التالي: هناك قناعة تتكرر باستمرار في حياتنا اليومية مفادها أن موضوعا معينا يكون موجودا ومتضمنا لهذه أو تلك الخصائص Beschaffenheiten، كما تنبئنا التجربة أيضا بطريقة مماثلة بأن مثل هذه القناعات تفرض نفسها من حالة إلى أخرى كقناعات لا يمكن إيقافها.

إن كل التجارب المعيشة المعيّنة للآمال Enttäuschung-Erlebnisse تتمتع بخاصية: صحيح أن الموضوعات الفردية التي تُعدّ موجودة في كل مرة بالنسبة إلينا، تفقد صحتها الوجودية Seinsgeltung ضمن هذه التجارب، إلا أن تصحيح سياق تجربتنا الذي يجب أن تقوم به بواسطة إلغاء الصحة الوجودية،

لا يقود أبدا إلى كف التجربة بشكل تام عن وجودها أو عن صفتها، أي لا يقود أبدا إلى عدم تام، بل فقط إلى وجود بصفة معينة دون أخرى، بحيث تكتسب صفة التجريبية *Erfahrbarkeit* ترابطا، ومن هنا تبقى ضمن كل حالات الخيبة وعمليات النفي الخاصة بالموضوعات الفردية، قناعة أساسية سليمة تتمثل في الإيمان بأن الترابط الكلي للتجريبية الذي ندرج فيه كل الموضوعات، يتمتع بدعمومة.

وعلى هذا الأسس فالعالم ليس هو مجموع كل الموضوعات، وإنما هو هذا الترابط الكلي. وباعتباره كذلك فإنه، مثلما يصرّح هسرل بذلك، الأرض التي تستقرّ فوقها كل الموضوعات. وأرض العالم هذه تبقى في حوزتنا خلال كل تغيرات التجربة الفردية مع موضوعاتها، بحيث أن الصحة الوجودية للموضوعات تملك على الدوام طابعا موقتا فقط. أما العالم فيملك على عكس هذا بالنسبة إلىنا، صحة نهائية *Endgeltung*، كما أن وجوده يبقى مفترضا في كل وقت. وهذا ما يسميه هسرل "الأطروحة العامة للموقف الطبيعي" أو باختصار "التصديق بالعالم" *Weltglauben*. بهذا المعنى يمكن وصف الموقف الطبيعي باعتباره الموقف المصدّق بالعالم، أو كما يقول هسرل: التجربة الموندانية *mundane Erfahrung*.

من هنا يتبين مبدئيا أن التصديق بالعالم يكون مفترضا في كل معرفة خاصة بالموضوعات، وبأن العالم هو متضاييف الموقف الطبيعي. وهكذا ينضمّ إلى التحديد الأساسي الأول للموقف الطبيعي، وهو نسيان الذات *Subjektvergessenheit*، تحديد ثان يتمثل في التصديق بالعالم أو الموندانية *Weltgläubigkeit oder Mundanität*.

اعتمادا على هذا التحديد الثنائي يمكننا الآن صياغة مشكل المدخل بشكل ملموس. هذا المشكل يتضمن في الحقيقة سؤالين جزئيين، يتمثل الأول في

السؤال عن الحكم الذي يُعدّ بمثابة الأساس بالنسبة إلى اختيار الموقف الطبيعي. يمكننا التعبير عن هذا السؤال كما يلي:

على أي أساس يستحق الموقف الطبيعي أن يُتخلّى عنه، بينما يستحق الموقف الفلسفي أن يُرغب فيه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تعني بالنسبة إلى الفلسفة تبرير *rechtfertigen* وجودها الخاص إزاء الموقف الطبيعي، وهو التبرير الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال نقد الموقف الطبيعي نفسه.

من هنا فإن مشكل المدخل يُطرح مبدئياً في صورة السؤال التالي وهو: بأي معنى يستحق الموقف الطبيعي النقد عموماً؟ في الواقع لا يعطي هسرل، بالمقارنة مع التقليد الترنسندنتالي الفلسفي قبله، أية إجابة جديدة بالفعل، بل يكفي بتقديم الحجة التالية وهي: طالما أننا لا ننظر إلى الموقف الطبيعي باعتباره موقفاً، فإننا لم نتحمل بعد المسؤولية النهائية لحياتنا.

هذا، وإذا سلمنا بأن السؤال الأول قد تمت الإجابة عنه بشكل كاف، فمن الواضح أن مشكل المدخل سيتخذ صورة السؤال الجزئي الثاني الخاص بالسبب المحرك *Beweggrund* الذي يجعلنا نتقل من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي. إن فعل التمهيد يعني في سياق هذا السؤال تحفيز إنسان الموقف الطبيعي إلى قبول الموقف الفلسفي. إلا أن هذه المهمة تتضمن مجدداً مشكلتين جزئيتين: المشكلة الأولى تتمثل في السؤال: كيف يكون من الممكن ماهوياً ترك الموقف الطبيعي؟ أما المشكلة الثانية فيعبر عنها السؤال: ما الذي يعطي واقعياً *faktisch* الدافع الذي يجعل شخصاً ما يبلغ هذه الإمكانية ويحوّلها إلى حقيقة *Wirklichkeit*؟

مبدئياً يبدو أن حل المشكلة الجزئية الأولى لا يتضمن، فيما يتعلق بنقد الموقف الطبيعي الذي رسمنا خطوطه الأولى في الحال، شيئاً جديداً، ذلك أنه لا يوجد سوى هذا النقد الذي من شأنه أن يحفز إلى ترك الموقف الطبيعي. لكن ما

الذي يضمن أن الموقف الطبيعي يمكنه أن يشعر حقاً بهذا النقد إلى درجة أن ينشأ لديه من خلال هذا، استعداد حقيقي لممارسة عملية الانتقال إلى الموقف الفلسفي؟ بهذا فإن مشكل إمكانية التحفيز إلى تحويل الموقف يُطرح في صورة السؤال التالي:

بأي شيء يمكن أن يرتبط نقد الموقف الطبيعي ضمن هذا الموقف على العموم، وكيف يكون من الممكن انطلاقاً من هذا الموقف نفسه أن يتخذ هذا النقد شكل نقد فلسفي أيضاً؟

إن صعوبة هذا المشكل تكمن في أن الموقف الطبيعي يعرف بالضبط من خلال نسيان الذات *Subjektvergessenheit*، أي من خلال كون هذا الموقف لا يعتبر نفسه أصلاً موقفاً.

لهذا كان من الواجب أن يكون نسيان الذات قابلاً للإلغاء، و إلا لن يكون للنقد الفلسفي للموقف الطبيعي أي معنى. إلا أن نسيان الذات الخاص بالموقف الطبيعي يعني، فيما يخص الطابع التمهيدي للإشكالية التمهيدية، أن هذا الموقف يملك طابعاً مزدوجاً: إمكانية إلغاء نسيان الذات إلى جانب احتباس متزامن في هذا النسيان. كيف يمكن التوحيد بين هذين التحديين؟ يحاول هسرل حل هذا المشكل الترنسندنتالي الفلسفي الكلاسيكي من خلال التحديد الأساسي الثاني للموقف الطبيعي وهو: التصديق بالعالم *Weltglauben*.

من السهل أن ننشئ في الحال العلاقة التالية: إن نسياننا لذاتنا في الموقف الطبيعي إنما يرجع إلى كون الآخر الذي تدركه الذات، أي الموضوع، يشغل انتباهنا نهائياً بمعنى من المعاني، وعليه فإن نسيان الذات هو، على حد تعبير هسرل، ارتقاء *Verschossensein* في الموضوع. إلا أن التحديد الأساسي للموقف الطبيعي حسب هسرل ليس هو الارتباط بموضوع ما، بل التصديق بالعالم.

بهذه الكيفية، ومن خلال النتائج التي تترتب على هذا التصديق بالعالم، يتجاوز هسرل التقليد الترنسندنتالي الفلسفي الكلاسيكي.

هذا، وما يجب التنبيه إليه هو أن هسرل يطوّر فكرة "الارتباط بالعالم" الخاصة بالموقف الطبيعي انطلاقاً من فكرة "الارتباط بالموضوع"، بحيث يجب أولاً تقديم الطابع المزدوج للموقف الطبيعي من خلال خاصية الارتباط بالموضوع. هذا الارتباط يجب أن يكون على نحو يجعلنا نستطيع أن نقول من جهة: إن امتلاك Haben موضوع ما يعني النسيان الذاتي للذات، ومن جهة ثانية: إن امتلاك موضوع ما يجعل عملية إلغاء نسيان الذات تبدو ممكنة، أي أن هذا الامتلاك لا يحول تماماً دون بلوغ الذات ذاتها، ذلك أنه أثناء الارتباط بالموضوع يعلم المكتسب للموضوع في الوقت نفسه شيئاً عن ذاته، أي عن ذاته باعتباره ذلك الذي يستطيع تغيير موقفه بصدد شيء ما. إنني أعلم من خلال التعامل اليومي مع الأشياء، أن الشيء الذي أتعامل معه يظهر لي على نحو مختلف، تبعاً للموقف الذي أتخذه منه. إن المثال البسيط والمفضل لدى هسرل بهذا الصدد هو إدراك موضوع زمني - مكاني مثل الطاولة. إن هذه الطاولة التي أمامي تُظهر لي تحديدات مختلفة، تبعاً لعزمي أن أراها من هنا أو من هناك. إن الموضوع يقدم نفسه إذن بشكل مختلف، تبعاً لوضعية التجربة التي أعيشها والتي تفتح أمامي في كل مرة، طبقاً للمناسبة المتاحة، آفاقاً معينة لإدراك الموضوع. بهذا فإن الوضعية التي تُعطى لنا الموضوعات طبقاً لما تتوقف على الآفاق الظرفية الموقعية *situativ-okkasionellen Perspektive* التي تظهر لنا فيها، أما اختيار هذه الآفاق فهي مسألة ممارسة ذاتية. وإذا كانت كل الموضوعات تعطى لنا آفاقياً *perspektivisch*، فإنني خلال تعاملتي مع الكيفيات الآفاقية للظهور والإعطاء، أكون واعياً بذاتي بصفتي ذلك الذي يمكنه توجيه التعامل. وعلى الرغم من أن هذا الوعي غالباً ما يبقى غير معبر عنه، فإنه يمكنني مع ذلك أن أجعل المساهمة الذاتية في تحقيق عملية تجلي الآفاق موضوعاً لانتباهي، ويحدث

هذا عندما أتشاجر على سبيل المثال مع شخص آخر وأقول له: إن تصورك للموضوع ليس إلا نتيجة للآفاق التي اخترتها ونتيجة لموقفك.

غير أن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: كيف تعني التجربة المتعلقة بموضوع ما، في نفس الوقت، احتباسا في هذا النسيان للذات؟

في الحقيقة، إن ما يشكل موضوع انتباهي بمعنى من المعاني، ليس هو تنوع الكيفيات التي يُعطى لي بها موضوع ما، بل الموضوع نفسه. صحيح أنني على وعي بشكل من الأشكال بأن الموضوع لا يمكن أن يعطى لي إلا في كيفيات تجل آفاقية معينة، إلا أن كيفيات التحلي هذه ليست موضوعا بالنسبة إليّ، إنما لا تمثل بالنسبة إليّ سوى عبورا ضروريا إلى الموضوع نفسه. إنني حقا على وعي بأن المهم ليس هو كيفيات الإعطاء بل الموضوع، هذا الأخير هو ما هو في ذاته، أي في استقلال عن الكيفية التي يكون بها أو يظهر بها بالنسبة إليّ في كل مرة موقعيا *situativ*.

إن الموضوع، بعبارة أوضح، مستقل ومفارق لكيفيات التحلي التي تتوقف على ممارستي الذاتية. لهذا تبقى كيفيات التحلي هذه في الظل، أي مستترة عن شعوري، من أجل أن يُقدّم إليّ الموضوع في وضوح تام. غير أنني أنسى ذاتي بالضبط خلال تركيز اهتمامي على الموضوع.

لكي أكون إذن على وعي صريح بلاتي، فإنه يجب عليّ ألا أهتم بالموضوع، بل بكيفيات التحلي الآفاقية التي يتوقف تحقيقها عليّ أنا نفسي. بهذا نكون قد رسمنا مبدئيا النموذج الفينومينولوجي الأساسي لاكتساب الموضوع *Gegenstandshabe*. لنوضّح الأمر أكثر.

يمثل الطابع الفينومينولوجي في هذا النموذج، بالنسبة إلى هسرل، في كونه - أي النموذج - يسترشد بالتحلي، أي التحلي - في - كيفيات الإعطاء. بالإضافة إلى هذا فإن هذا النموذج يُقدّم في الحقيقة أيضا، بالنسبة إلى هسرل،

الأساس لتوضيح العلاقة بين التصديق بالعالم و نسيان الذات التابعين للموقف الطبيعي. هذا الموقف الذي يرتبط بالعالم في صورة الأطروحة العامة Generalthesis التي تقول: العالم موجود كأرضية Boden، حتى وإن تغيّرت التجربة الفردية الخاصة بالموضوعات، بحيث سواء كنت أرى الطاولة من هنا أو من هناك، فإنني مقتنع دائما بأنني أتعامل مع شيء ما، مع شيء يعطى بشكل ضروري حقا ضمن تنوع كفيات التحلي، إلا أنه يتجاوز أو يفارق transzendiert في هويته الثابتة هذا التنوع. نفس الشيء ينطبق على العالم الذي يكون في هويته شيئا ثابتا، ومنه عبارة "أرضية".

هذا، وما تجدر الإشارة إليه أنه بينما يكون الشيء Gegenstand وليس كفيات التحلي هو موضوع Thema التجربة المتعلقة بالموضوعات، فإن ما يحدث في عملية التصديق بالعالم هو العكس، بحيث أنني أكون، فيما يتعلق بالموضوع، مهتما بالتجارب الفردية الخاصة بالموضوعات Gegenstandserfahrungen. إن استمرار الصحة النهائية Endgeltung للعالم جنبا إلى جنب مع استمرار تجربتي، لا ألاحظه باعتباره كذلك، و إنما ألاحظه فقط بشكل غير مباشر، أي من حيث أن استمرارية التصديق بالعالم تسمح لي أن أعوض في كل مرة الخيبة المعيشة، بواسطة تحويل المضمون الموضوعي لتجربتي.

هكذا، لا يُعدّ العالم إذن موضوعا بالنسبة إلى الموقف الطبيعي، وهذا بصورة راديكالية تتمثل في أننا قلّ ما نلاحظ في هذا الموقف الأطروحة العامة المفترضة باستمرار، الشيء الذي يجعلنا لا نعترف بالوجود إلا للموضوعات وليس أبدا للعالم، هذا العالم الذي نضع مع ذلك هذه الموضوعات على أرضه.

من هذه الزاوية تكون التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات ضرورية بالنسبة إلى معرفة العالم Welthabe في الموقف الطبيعي، تماما مثلما تُعدّ كفيات التحلي ضرورية بالنسبة إلى معرفة الموضوع الفردي، وهذا بالضبط لأن العالم

يبقى بخلاف الموضوع الفردي، غير قابل لأن يُتخذ كموضوع أساما. لكن ألسنا هنا بالضبط أمام موازنة Parallelisierung خارجية بحتة؟ فإذا كانت التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات ضرورية من أجل معرفة العالم، فإن هذا لا يعني بعد أنما، طبقا لبنيتها الداخلية، تشبه كيفيات تجلي العالم.

باستطاعتنا التغلب على هذا الشك من خلال وصف ملموس لمفهوم الأطروحة العامة. إن كيفيات إعطاء موضوع ما تكون تحت تصرّفي باعتباري المنتج لها، كما أن قدرتي التامة على القرار والعزم، هي التي تتيح لي أن أحدّد كيفيات التحلي التي يُعطى لي فيها الموضوع. لكن ما المقصود بالضبط بكيفيات التحلي؟

إنما ببساطة إمكانيات ممارستي Vollzug الذاتية الحرة، إنما على - حد تعبير هسرل - "قدراتي" أو كيفيات قدرتي على الإدراك. وبما أن قدرتي على تحويل المواقف أو الآفاق هي دائما قدرة حرة، فإنه لا يتحتم عليّ أن أبقى في كل مرة مرتبطا لهاثيا بموضوع ما، بل إنني سأنتقل بالأحرى من موضوع إلى آخر، أدرك علاقات أكثر أو أقل تعقيدا بين الموضوعات. فمن خلال شعوري على سبيل المثال بهذه الطاولة كشيء يوجد في مكان ما، تتحدّد مباشرة بطريقة غير م موضعة إمكانية توجيه الانتباه إلى السؤال عن كيفية القدرة على الخروج من هذه الغرفة أو النظر إلى خارجها. إن هذه القدرات قد تتضمن من جهتها الإحالة اللاتموضعة - أي التي لا يمكن أن تُتخذ موضوعا - إلى البيت الذي توجد فيه هذه الغرفة Raum ، إلى المدينة التي يوجد فيها هذا البيت... إلخ.

بهذا فإن الوعي اللاتموضع* بأنماط الإعطاء يبدو عند التأمل الملموس، باعتباره وعيا بسياق إحالة Verweisungszusammenhang شاملة، هذا

* تعني هذه الكلمة "اللاتموضع" الشيء الذي لا يمكن أن يُتخذ موضوعا، و ذا بالضبط

معنى الكلمة الألمانية. unthematisch.

السياق الإحالي الذي نعيه في أنماط الإعطاء، يسميه هسرل الأفق Horizont، أما الوعي بالقدرة، أي الوعي الذي يكون فيه الأفق حاضرا الآن كسياق يمكن إثارتها، فيسميه الوعي بالأفق. هكذا، في كل تجربة متعلقة بشيء من الأشياء تنفتح أمامنا آفاق، إلا أن هذه الآفاق لا تُعطى على انفراد، إلى جانب بعضها البعض، بل إنما تكون قابلة للارتباط مع بعضها البعض في السياق التحريبي الملموس بواسطة علاقات إحالية.

هذا السياق الواحد والوحيد، الشامل لقابلية ارتباط كل الآفاق ببعضها البعض، يملك هو بدوره طابع الأفق، وهذا الأفق الكلي ليس شيئا آخر سوى العالم.

بهذا تتضح فكرة الأطروحة العامة، وكذا الزعم بأن العالم يكون مفترضا في كل التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات. إن أرض العالم التي لا يمكننا مغادرتها مع أية تجربة نفى أو خيبة، ليست إذن شيئا آخر سوى العالم باعتباره الأفق الكلي الواحد. من هنا يتضح لنا كيف تكون أيضا التجارب الفردية المتعلقة بالموضوعات، طبقا لبنيتها الداخلية، شيئا مثل أنماط إعطاء العالم.

إن كل شعور بالموضوع Gegenstandsbewusstsein - يمكن أن يُتخذ موضوعا - يفتح في الحقيقة، على شكل إحالات متنوعة، مجالا لا متموضعا لتجارب ممكنة، وبالتالي أفقا، وهذا المعنى يكون تنوع التجارب الفردية الخاصة بموضوع ما، شيئا يشبه تنوع أنماط تجلي العالم الواحد. إن الاكتساب الحقيقي Habe واللامتموضع للعالم الواحد المتماثل، المستمر في بقاءه، يتم من خلال الانتقال ضمن تنوع التجارب المتعلقة بالموضوعات الممكنة آفاقيا، وهذا يدل على أن هسرل إنما ينطلق، عند تحليل عملية - التصديق بالعالم، من التجربة الفردية المتعلقة بالموضوعات.

هكذا يمكننا فيما يتعلق بمشكل التمهيد، أن نستخلص من كل ما سبق أن الطابع المزدوج للموقف الطبيعي - أي إمكانية التخلص من نسيان الذات مع

الاحتباس في هذا النسيان في آن واحد- كان قد تحوّل في بداية الأمر بشكل مؤقت، إلى شيء قابل للملاحظة بواسطة التجربة الفردية المتعلقة بالموضوعات، أما الآن فيمكننا توضيح هذا الطابع المزدوج من خلال - عملية - التصديق بالعالم نفسها.

من جهة ترجع إمكانية تجاوز نسيان الذات في الحقيقة، إلى أن التصديق بالعالم الذي لا يتوقف أبداً، يكون حاضراً بشكل واضح في الشعور المختص بالأفق، كما ترجع أيضاً إلى أن هذا الشعور هو شعور بإمكانيات Potentialitäten الممارسة الذاتية.

ومن جهة أخرى يجعلنا التصديق بالعالم نفسه محبوسين بشدة في نسيان الذات، وهذا بالضبط لأن العالم هو الشيء الذي لا يمكن أساساً اتخاذه موضوعاً بالنسبة إلى الموقف الطبيعي das grundsätzlich .Unthematische ist

من كل ما سبق نفهم إذن لماذا يدعو هسرل إلى تجاوز الموقف الطبيعي، وإلى تجاوز كل ما من شأنه أن يؤديّ إلى نسيان الذات، غير أن هذا التجاوز لا يعني الإلغاء التام، بل نوعاً من النقد للموقف الطبيعي من جهة، وللعلوم الوضعية أو المذهب الوضعي من جهة أخرى الذي عزّز وثبت مسألة نسيان الذات، إلى درجة أن جعلها شرطاً للروح العلمية الوضعية، وهذا بالضبط من خلال اتخاذه العالم موضوعاً كغيره من الموضوعات. لكن أليس من المفروض أن يؤديّ هذا بالأحرى إلى وعي الذات لذاتها، وهذا من خلال وعيها بممارستها للمعرفة المتعلقة بالعالم؟

يعتقد هسرل أنه فقط عندما يتصوّر العالم كأفق، يمكن للذات أن تُدرك باعتبارها الممارس لعملية تجلّي الموضوعات. إذا لم يحدث هذا، فإن الأنا - الممارس ينسى نفسه في الموضوعات الموضّعة من قبله.

لكن ما معنى إدراك العالم كأفق؟ هل يشير هسرل بهذا إلى عالم الحياة Lebenswelt؟ وكيف يمكن لهذا الإدراك أن يكون طريقا إلى تجاوز نسيان الذات، وبالتالي إلى الفلسفة الحقيقية؟

يقول هسرل: "إن عالم الحياة، هذا العالم الذاتي والنسيبي بشكل خالص... هو، على الرغم من أن هذا يبدو متناقضا، الأرضية التي يبنى عليها العلم الموضوعي أشكاله Gebilde الخاصة بحقائق "نهائية"، "أبدية"، بأحكام صحيحة بشكل مطلق، في كل زمن وبالنسبة إلى الجميع"¹

هل يميل الموقف الفينومينولوجي بهذا إلى الموقف الطبيعي أكثر منه إلى الموقف الوضعي؟ أم أنه يتأرجح بينهما، وبأي معنى؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها تتطلب منا أن ننطلق من جديد من نقد هسرل للعلم الموضوعي، وهذا نظرا إلى اعتقاده بأن الغاية الأساسية للفينومينولوجيا والفلسفة عموما متضمنة في القصد غير المصرح به للعالم، ألا وهو الوصول إلى حقائق أبدية.

1 Hua.VI, p. 465.

القسم الرابع

الوحدة الترابطية للأنا والعالم
كحلقة وصل بين الفينومينولوجيا
الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الموندانية

الفصل الأول

ردّ العلم الموضوعي إلى قبليّ عالم الحياة

1- ضرورة إبراز القصدية المؤسّسة للعلم الموضوعي

من المعلوم أن الفكرة الأساسية التي تقود العلم هي أن موضوعه، أي طبيعة الأشياء محدّدة في ذاتها، لذلك فمن الممكن تأسيس معرفة صحيحة ومطلقة في ذاتها. إن كل علم يضع هدفه *télos* المتعلق بالكمال المثالي، وهي الحالة التي يملك فيها موضوعه امتلاكاً ذاتياً *Selbsthabe* وبشكل كامل. إن كل علم، بما في ذلك العلم التحريبي، يتضمن تيلولوجيا، وكل معرفة تقصد كمالاً، بقينا لا نملكه بعد، أو حدّاً، حتى لا نقول فكرة، لا يمكنها بلوغه في الواقع*.

غير أن هذه البنية القصدية المتضمّنة في كل عملية معرفية لم تجد بعد وسيلة ملائمة للتعبير عن نفسها، ولجعل نفسها موضوعاً على نحو دقيق، بل بقيت حبيسة الطابع التحريبي دون أن تبلغ الأيدوس *eidos* الخالص، أو الفكرة كفكرة. وتحدّر الإشارة إلى أن تطبيق العلم الرياضي على المعرفة، وبشكل خاص على العلم الفيزيائي هو الذي سيسمح بموضعة هذا الاتجاه نحو الدقة، الذي يحدّه حتى في الموقف الطبيعي، وبالتعبير عنه بشكل مطابق.

كما أن هذا التطبيق بالضبط هو الذي كان أصل التطور الخارق الذي عرفه العلم المعاصر.

في الواقع لقد كانت الهندسة الإقليدية تمثّل في القدم و بالنسبة إلى رجال النهضة، النموذج المثالي للمعرفة الدقيقة، ذلك أن موضوعها محدّد في ذاته وبكيفية مطلقة. بالإضافة إلى هذا فإن العالم اللاهائي للموجود الرياضي محدّد

* يعتقد هسرل بوجود قصدية ساذجة قبل التعليق الفينومينولوجي. أنظر: Krisis. S. 239

بكيفية تجعل من الممكن لمنهج مثالي لفكر استنباطي-تأسيسي أن يكشف بشكل قبلي عن الأشكال التي سبق أن وُجدت مثاليا وحقيقة.

بهذا تمثل الهندسة نموذجاً لعلم قبلي مستقل عن الواقع، قابل لبناء مجال لا نهائي من الأشكال Gestalten الممكنة. هذا البناء يُعدّ في الوقت نفسه المعرفة الخاصة بالموضوع الرياضي، ذلك أن الموضوع الرياضي لا يكون معروفاً إلا في حالة ما إذا كان مؤسساً ومبنياً.

لكن ما علاقة كل هذا بالفينومينولوجيا؟

مبدئياً نقول إنه من الممكن أن يكون في هذا مثالا مصطنعاً للفينومينولوجيا باعتبارها علماً ذاتياً وتأسيسياً لمعنى العالم. غير أن الرياضيات لا يمكنها أن تتوقف عند حدّ المعرفة الخالصة المثالية لعالم رياضي ممكن. إن عالم الهندسة مثلاً، من خلال وعيه بالدقة المثالية لبناءاته، لفاهيمه، وإذا كان بالإضافة إلى هذا وإلى حد ما، فيلسوفاً واعياً بمجهود المعرفة غير الرياضية من أجل بلوغ دقة أكبر دائماً، فإنه لا يمكنه ألا يتصور تطبيق منهجه الرياضي على معرفة العالم الواقعي، ومن هنا على كلية الوجود². إن هذا التركيب الجريء بين الفيزياء والرياضة قد أتاح من جهة، للعلم الفيزيائي أن يكتسب الدقة التي لم يكن يملكها، أي المثالية l'idéalité التي كان يبحث عنها بالضبط، ومن جهة أخرى، أمدّ الرياضيات نفسها بالملء المادي الذي كان ينقصها.

بهذا المعنى يكون تطبيق الرياضيات على الفيزياء، وبالتالي تريض الطبيعة الجسمية قد عاد بالفائدة على كل من الرياضيات والفيزياء معاً، كما أتاح للعالم المادي أن يلج المثالية، وللمعرفة الفيزيائية أن تبلغ العقلانية. وهذا هو بالضبط مبدأ الفيزياء الجاليلية¹.

مع ذلك فإن تريض الطبيعة لا يخلو من تعقيدات، نظرا إلى أنه يدخل في المعرفة الفيزيائية الرياضية نسبية ونقصا *in-finitude* لم تكن تعرفهما الرياضيات الخالصة بنفسها. إن العالم الرياضي لانهائي بالفعل لأنه عالم ممكن، كما أن الموضوع الرياضي نفسه، هذا الشكل أو ذاك، محدد في ذاته، وليس بحاجة، من أجل تحديده الخاص، إلى اللجوء إلى مبدأ خارجي. بعبارة أخرى، إن تحديد الموجود الرياضي هو تحديد داخلي مطلق، ومن هنا فإن دقته هي دقة في ذاتها وليس بالمشاركة¹.

إن هذا المطلق الذي نجده في العلم الرياضي يتأتى في الحقيقة من التجانس الأساسي للموجود الرياضي الذي يتميز بمثاليته الخالصة، إلا أن تطبيق الرياضيات يتضمن بالتحريف اتصال هذه الأخيرة بمجال مادي غير متجانس، الشيء الذي يمنع العلم الفيزيائي- الرياضي من بلوغ نفس درجة وضوح العلم الرياضي الخالص، لهذا نجده يسعى دائما نحو تجانس كامل هو التريض المثالي. ليس هذا فقط، إن الأمر يتعلق أيضا بالاتجاه نحو مثل أعلى، أي بتيلولوجيا مثالية.

من هنا فإن تريض الطبيعة هو بمثابة تجريد لها، إلا أنه تجريد بالاشتراك مع المثالية الخالصة للرياضة، بمعنى أن دقة الموضوعات الفيزيائية أو المعارف الفيزيائية هي دقة بالاشتراك مع الدقة الرياضية.

هذا، وتُظهر التيلولوجيا المجرّدة للعلم الفيزيائي- الرياضي نوعا من الثنائية الجدلية بين الواقعة *fait* والفكرة، ذلك أن الرياضيات المطبقة على معرفة العالم الفيزيائي تجرّد منه الصورة المطابقة القابلة للتريض بشكل مباشر. إلا أن هذه العملية تتطابق مع وجهة نظر خاصة، ليست هي وجهة نظر التجربة الأصلية التي تعطي لنا فيها الموضوعات الطبيعية. إن هذه الأخيرة تعطي لنا بشكل أصلي في ملء حسي بملأ، بمعنى من المعاني، "الصورة" المجرّدة بواسطة العلم الرياضي،

¹ Krisis, p. 24.

وهذا يعني أنه يوجد جانب من الموضوع المادي لا يستطيع العلم الفيزيائي - الرياضي تأمله، ونعني به الصفات الحسية للموضوع (اللون، الصوت، الرائحة، إلخ). هذا يبين أن عقلانية ومثالية العلم الفيزيائي - الرياضي مرتبطتان بتحديد أساسي لموضوعه، فهما يقصيان كل ما يمثل الموضوع الخاص بالنسبة إلى الحواس، أي المحسوسات الخاصة، ولا يحتفظان سوى بالمحسوسات المشتركة نحو الامتداد، الكم... إلخ.¹

هذه الكيفية إذن ظهر التمييز بين الشيء الحسي (Sinnending) والشيء الفيزيائي (physikalisches Ding)، إلا أن التقليد - العلمي - قد شوّه تماما معنى هذا التمييز، وذلك بتبدله بتمييز آخر بين ما يسمى الصفات الثانوية والصفات الأولى، واعتبار الصفات الثانوية ذاتية بشكل خالص، والثانية بمثابة الموجود الوحيد المفارق.

هذا، ويعتقد هسرل أن مشروع جاليلي قد تمثل بالضبط في إثبات العقلانية الكلية للواقع الفيزيائي، أي إمكانية ترييضه ترييضا كلياً، الشيء الذي جعله يعتقد - أي جاليلي - بأن هناك تواصلاً راديكالياً بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي، بين ما سُمي منذ ذلك الوقت الصفات الثانوية والصفات الأولى، بحيث إذا كانت هذه الأخيرة تتميز بقابليتها المباشرة للترييض، فإن الصفات الثانوية تتميز بقابلية غير مباشرة للترييض.² هكذا يمكن أن يكون الواقعي الفيزيائي عقلياً بكل تأكيد، غير أن هذه العقلانية النابعة من تطبيق الرياضة على الميدان المادي هي فكرة، بمعنى أن الواقع الفيزيائي يسعى إلى ما لا نهاية، نحو عقلانية رياضية كاملة وبالتالي مثالية، غير أن هذه العقلانية عوض أن تحدّد الميدان المادي في ذاته وبشكل مطلق، فإنها تحدّد خارجياً بواسطة قياس أو تقنين مثاليين. إن العالم الفيزيائي يتجه فعلاً نحو العقلانية، نحو الترييض، ومن هذه

1 Krisis, p. 27.

2 Krisis, p. 32.

الزاوية يمكننا أن نعتبره عالماً رياضياً، عالماً عقلياً في ذاته، بشرط أن نمنح هذه العبارة المعنى الذي لها من وجهة نظر قصدية- مثالية، وهي التي يكون فيها الما- هو في ذاته بمثابة التيلوس *télos* المثالي.

من المؤكد أن الشيء الحسي ليس هو الدال *le signe* على الشيء الفيزيائي، لأن الدال لا يعطي أبداً مدلوله في هويته *ipséité*، لكن الشيء الحسي يعلن عن الشيء الفيزيائي ذاته، الذي لا يمكن أن يكون بالمقابل معلناً سوى في نفسه. بعبارة أخرى، إن الشيء الفيزيائي لا يمكن أن يُعطى إلا بطريقة حسية في أفعال تجلٍ حسية متنوعة هي بالضبط الشيء الحسي. بهذا فإن الشيء الفيزيائي متضمن في فعل التحلي الخاص بالشيء الحسي، وهو يتعالى *transcende* على عملية الإعطاء الأصلي لهذا الأخير، لكنه لا يتعالى مع ذلك على العالم الحسي المعطى في الشعور، ولا على الشعور نفسه. أما دور العقل فيقتصر فقط على إبراز الطبيعة الفيزيائية التي لا تظهر، لكنها تعلن عن ذاتها في ذاتها، وتتمتع تبعاً لذلك بمفارقة أسمى من مفارقة الشيء الحسي في الطبيعة التي تظهر، إلا أن كلاهما محايث للأخر. ذلك أن ما يُعطى للشعور بطريقة مادية ليس فقط بالضبط ما يظهر من الشيء، وإنما بكل بساطة هذا الشيء نفسه، أي كلية هذا الشيء طبقاً لمعناه الشامل¹ الذي يتضمن بالضرورة القاعدة الفيزيائية *substrat* الخاصة للتحديدات الدقيقة للعلم الفيزيائي- الرياضي، باعتبارها إحدى مراحل المؤسسة.

غير أن التقليد لم يسلك هذا الاتجاه، أي أنه لم يأخذ بعين الاعتبار سوى التمييز الراديكالي بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي، معتبراً هذا الأخير وحده الوجود الحقيقي للأشياء، ومن هنا اعتقد أن العلم الفيزيائي هو وحده الذي يمكن أن يحدد الوجود الحقيقي في ذاته للأشياء.

وإذا كانت الصفة الأولى أو الشيء الفيزيائي يتجاوز مضمون الشيء في جملته، على نحو ما يُعطى لنا في تجربة حضوره الجسمي، فهذا يعني أن الطبيعة

1 Ideen I, p. 338.

في ذاتها رياضية، وأن كل صفة أخرى (ثانوية) لا يمكنها إلا أن تكون ذاتية، ولا يمكنها أن تستجيب للمتطلبات الموضوعية لعلم أصلي *authentique*. وعلى هذا الأساس تخلّت وتتخلى الفيزياء الرياضية، الموجهة بواسطة فكرة العلم الموضوعي، عن كل ما ينتمي حسبها إلى الحسي الذاتي، أي معطيات الإدراك الحسي من صوت، لون، رائحة.. إلخ، لتحفظ فقط بالامتداد *étendue*، أي بالكم *quantité* الذي تعتبره ماهية العالم الفيزيائي ذاتها.

لكن، إذا كانت الفيزياء المتصورة على هذا النحو تُلقى بكل المعطيات الحسية في ميدان الذاتي، لتجعلها بعد ذلك موضوعا للعلم الذي ينبغي عليه، في نظرها، أن يهتم بما هو ذاتي، وهو علم النفس، وإذا كانت تحتفظ فقط بما تعتبره الماهور - في ذاته *l'en-soi* (الرياضي) العقلي للأشياء المادية، فهذا لا يمنع من أن يكون هذا الماهور - في ذاته العقلي بمثابة السبب الخاص المؤثر بالنسبة إلى المعطيات الذاتية للإدراك.¹ انطلاقا من هنا ازدهرت الحجة الفلسفية التي تزعم إمكانية استخلاص وجود العالم الخارجي انطلاقا من هذه المعطيات الذاتية للإدراكات. لكن المشكلة هي أن هسرل يذهب إلى أن الاعتقاد بوجود رابطة سببية بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي هو تصور غير معقول، أسطوري، بل هو عمى إزاء طبيعة التجربة الخارجية، وغلط بين الأنا *l'ego* والنفس الإنسانية، وبالتالي بين الترابط القبلي القصدي والسببية السيكونفزيائية.

في الواقع تفترض الحجة الآتفة الذكر كتمييز واقعي بطبيعته، التمييز الموجود بين الصفات الثانوية والصفات الأولى، في حين يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هسرل بفرق في درجة الموضوعية (يتعلّق الأمر إذن بالقصدية). بالإضافة إلى هذا فإن هذه الحجة تخلص إلى تبديل العالم الواقعي والمادي للأجسام الفيزيائية بطبيعة مجردة *idéalisée*، أي بالضبط بقاعدة مصوّنة وقابلة للترييض المباشر، وبالتالي بقاعدة لا تبرز إلا في صياغتها الرياضية. بهذا يصبح العالم عالما رياضيا محدّدا

1 Ideen I, p. 122.

بصورة مطلقة، أي عالماً لم يعد يظهر في عينيه المادية التحريية المعيشة بشكل مباشر، أي كعالم حياة، وإنما في بنية صارمة، في نسق مثالي معبر عنه بشكل مناسب في الصيغ الرياضية لعلم مقنن technicisé، أي عالماً ضيق، بتعبير آخر، معنى أصوله القصدية. أما فيما يتعلق بالمعطيات المباشرة للإدراك فلم تعد لها أية قيمة موضوعية ولا علمية، فهي "ذاتية" بصورة خالصة*. الشيء الوحيد الذي يوجد في ذاته، الشيء الوحيد الذي يتمتع بحقيقة مطلقة وبدقة مثالية exactitude هو الطبيعة المجردة idéalisée

ها نحن إذن من جديد أمام الافتراض المسبق "الساذج" للعلم، والمتمثل في ما يسمى "التحديد في ذاته" للعالم الفيزيائي، أي التأكيد بأن ماهية العالم الفيزيائي رياضية، وهي موضوع لعلم كامل exhaustive مثالي يتمتع بحقيقة مطلقة. هذا الافتراض المسبق صار "طبيعياً" تماماً بالنسبة إلى جيلنا، أي أنه أصبح بداهة وحقيقة أولى مطلقة ليست بحاجة على الإطلاق إلى توضيح قصدي.

إن هذا الافتراض المجرد للعلم الفيزيائي، وكذا كل افتراض مسبق مثالي مقبول بشكل قبلي عموماً، هو في جملته تقنين technicisation، حسب تعبير "الأزمة" ذاتها. من هنا كان نقد الوجود l'être في ذاته والحقيقة في ذاتها المتعلقين بالحكم في "المنطق الصوري والترنسندنتالي" وكذا نقد تقنين العلم في "الأزمة" متوازيين.

هذا، ويكمن الخطأ حسب هسرل، في التمييز بهذه الصورة الراديكالية بين الصفة الثانوية والصفة الأولى، بين الشيء الحسي والشيء الفيزيائي واعتبارهما موضوعين من طبيعة مختلفة، وهو خطأ يتناق مع القصدية ذاتها، بل إن تقنين الرياضة نفسه هو نسيان للقصدية، لأصل المعاني، ذلك أن الأصول المحفزة

* كما لو أن الصيغ الرياضية، أي الطبيعة المجردة نفسها لم تكن ذاتية، مع العلم أنها مؤسسة.

للرياضة، كما لا يخفى، تعود إلى الفن التجريبي لقياس الحقول، مثلما يشير إلى ذلك مصطلح الهندسة¹. فهذه الأخيرة كانت في القلم مجرد تقنية ابتدائية مطبقة مباشرة من أجل تحقيق منفعة عملية، غير أنه مع مرور الزمن بدأت تختفي بالتدريج الأصول المحفزة التي تنتمي إلى عالم التجربة المباشرة، بحيث تقننت الرياضة وفقدت معنى أصولها، كما ضاعت ذكرى الأصل التأسيسي لمعناها الخاص. ومنذ ذلك الحين وهي تعدّ نفسها بمثابة قبليّ مثاليّ بديهيّ بنفسه، وهو موقف لا يخلو، كما نرى، من دجماطية.

غير أن الشيء الجدير بالذكر هنا هو أن هذه الرياضة المقتنة والمطبقة على العلم الفيزيائي، هي نفسها مصدر هذه الطبيعة المجردة، مصدر هذا النسق من الصيغ الرياضية التي تحلّ، في الواقع، محلّ عالم الحياة. وإذا كانت الرياضة في ذاتها قد فقدت معنى أصولها القصدية الخاصة، فكيف نتوقع، والحال هذه، من العلم الفيزيائي - الرياضي الذي نشأ بمعنى من المعاني من هذه الرياضة، أن يحتفظ بهذه الأصول، وألا يظهر بمظهر نسق مطلق، محدّد وبديهي في ذاته.

في الحقيقة، إن الشيء المحفّز للفيزياء، على ما يبدو، هو هذا الرد الظاهر إلى العالم المجرد الذي يعبر عن نفسه بشكل مطابق في العلم المترابط. إن العالم المجرد ليس شيئاً آخر سوى النتيجة المباشرة لمنهج التجريد نفسه، إنه رداء من أفكار حلّ محلّ عالم الحياة، محلّ التجربة المعيشة، رداء يعبر عن العقلانية الداخلية المطلقة للعالم، ومن هنا فهذا العالم ليس شيئاً آخر سوى العلم نفسه، أو بالأحرى نتائجه. هل هذا ممكن؟

يتعلق الأمر في الواقع بالترباط أو التضاييف بين النواز والنوام*، فإذا كان الموضوع محدّداً ومؤسّساً في، وبواسطة المنهج النوازي فكيف نتعجب أن يكون

1 Krisis, p. 24-25.

* النواز هو الشعور و النوام هو موضوع الشعور.

الموضوع معبراً، في واقع الأمر، عن هذا المنهج بصورة متطابقة بواسطة العلم؟ على هذا النحو تضع الفيزياء - الرياضية عالماً مريضاً، لباساً من أفكار *Ideenkleid* أو من صيفج مجردة، النتيجة النومائية لمنهج رياضي للتحريد، تضع هذا محلّ عالم الحياة، دون أن ترجع إلى المصادر القصدية في هذا الأخير. إن ما يعتبره العلم الفيزيائي بمثابة الوجود الحقيقي للعالم ليس إذن سوى منهجاً أخذ في ذاته بصورة مطلقة. إلا أن هذا المنهج يبقى غير قابل مع ذلك للفهم إلا إذا أخلناه بصورة قصدية إلى عالم الحياة وإلى التجربة المتعلقة به.

ليس من الواجب علينا أن ننكر أو نلغي العلم الفيزيائي، بل يجب علينا أن نُخضع العالم المجرد الذي يقدمه لنا هذا العلم للتحليل القصدي، أي يجب العمل على إبراز القصدية المؤسسة للطبيعة المريضة، تاريخيتها نفسها. هذا التحليل القصدي لا يعني ولا يؤدي إطلاقاً إلى الانتقاص من قيمة العلم الفيزيائي، ولا من قيمة الطبيعة المجردة، ذلك أن الحركة المودية من الرأي البسيط إلى المعرفة *épistémé*، حركة مشروعة تماماً. لهذا من الضروري القيام بخطوة تأملية بغية إعادة اكتشاف القبلي الذاتي للفيزياء - الرياضية، وهذا ما يُعرف لدى هسرل برّد *réduction* العلم الموضوعي إلى القبلي المتربط لعالم الحياة². من الآن فصاعداً لم تعد العقلانية الرياضية هي التحديد الباطني للعالم المجرد، كما لم يعد الموضوع هو المنهج.

العقلانية هي بالأحرى تيلوس (هدف) عملية قصدية تسعى إلى عقلنة عالم الحياة، أما الموضوع في ذاته فهو مجرد إسم للمنهج.

1 Krisis, p. 52.

2 Krisis, p. 143.

2- عالم الحياة باعتباره مشكلة فينومينولوجية أساسية

يمكن القول بناء على ما سبق أنه سواء تعلق النقد بالمنطق كمنطق، كما هو الشأن في "المنطق الصوري والترنسندنتالي"، أو بالعلم الفيزيائي كما هو الشأن في **الأزمة**، فإننا نصل إلى نفس القبلي الأساسي وهو عالم الحياة، ذلك أن كل علم يتضمن بالضرورة إحالة محفزة إلى عالم التجربة المعيشة، حيث ينكشف أصل معناه بواسطة سلسلة متراكبة من بداهات أكثر أو أقل تجريدا، تفترض كلها بداهة أولى غير مجردة، أي تجربة بمعنى نهائي وأصلي¹. إن ردّ العلم الموضوعي وتوضيح معناه يبرز الحضور الأساسي للعالم الأصلي، وهو عالم الحياة. هذا الأخير يكون معطى بشكل سابق لكل معرفة علمية، إنه نتيجة فعل بسيط هو الأساس الأول لكل فعل مركب. بهذا فإن كل علم إنما يتأسس ويبرز معناه المنطقي في، ومن خلال علاقته الجلية بعالم الحياة. تبعا لهذا فإن كل منطق يتضمن دراسة لعالم الحياة.

إن عالم الحياة لا يهتما كفينومينولوجيين إلا في حالة مساهمته في توضيح معنى التجريد الذي يؤسسه (هذا العالم)². لكن ما هو عالم الحياة هذا؟ إنه كما يدل عليه اسمه، العالم الذي نعيش فيه أو كما نعيشه ونجربّه. إنه ميدان الظواهر الذاتية المنسية، ميدان الذاتية المحققة بشكل مجهول، إنه الأساس الذاتي لعلم موضوعي.

غير أننا سنعيش تحولا مهما مع هسرل، فمثلما تبين له أن المنطق ليس مجرد علم من العلوم، بل هو العلم الأول بشكل مطلق، فقد خلص أيضا إلى أن مشكل عالم الحياة ليس هو الآخر مشكلا جزئيا بسيطا، بل إنه مشكل كلي وأول بالفعل. لذلك فأول شيء يهتما في الوقت الحالي هو معناه الخاص والدائم، أي وجوده القصدي الخاص³. هكذا، عوض أن نملك في مستوى

1 Erfahrung und Urteil, p. 43.

2 Krisis, p. 136.

3 Krisis, p. 125.

الطبقات السطحية لما هو مؤسس (العلم، الطبيعة المجردة)، فإنه علينا أن نفحص إلى أعماق المؤسس، معتين فقط بعالم الحياة الحدسي الذي نعيش فيه كلنا، والذي يفترضه بشكل مسبق كل علم. سترى عندها أن المؤسس يحتوي المؤسس بمعنى من المعاني ويرجعه إليه رغم الاختلاف الموجود بينهما.¹ بهذا نفتتح بُعد الأعماق المحفزة للشعور، ويصير الطريق مفتوحا أمام الرد إلى الأنا.

من الواضح أن الوقوف على هذا النحو "قبل" كل اهتمام نظري وعلمي لا يعني تخطيط ولا إلغاء العلم المجرد (الموضوعي)، بل معناه تطبيق عملية رده رداً تونسنديتالياً، بحيث نحتفظ بالعلم بصفته ظاهرة واقعية تنتمي إلى عالم الحياة، غير مبالين بقيمة صحته، معلقين وواضعين اهتمامه النظري *théorétique* بين قوسين. سنضع إذن من الآن فصاعداً جانباً كل اهتمام بالموضوعية المثالية للعلم، مركزين اهتمامنا فقط على مستوى آخر سابق. هنا سيتبين أنه إذا كان من الممكن تأسيس علم على هذا النحو، فمن البديهي أن يكون هذا العلم هو علم عالم الحياة، العلم الذي لم يُدرس ولم يُؤسس بعد أبداً، العلم الذي يحاول أن يبين فينومينولوجيا كيف يلعب عالم الحياة دوره كأساس لكل موضوعية ولكل علم موضوعي.

هنا، ومن البديهي، ألا يكون علم عالم الحياة من نفس نمط العلوم الموضوعية، إنه علم من نوع آخر، علم لا يتبع الفكرة الكلية للعلم الموضوعي الدقيق لأنه، باختصار، ليس علماً موضوعياً.² إن موضوعه الوحيد هو عالم الحياة الذي يعطيه لنا الحدس المباشر كعالم ذاتي-نسي.³ من هنا يمكننا أن نقبل ما يؤكد التقليد بشأن الشيء الحسي باعتباره ذاتياً بشكل خالص، وإذا كانت الصفات الثانوية ذاتية بالنسبة إلى التقليد، فإن عالم الحياة كله ذاتي بالنسبة إلى هسرل. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بذاتية أنشأها شيء خارجي في

1 Krisis, p.126.

2 Krisis, p.127.

3 Krisis, p.127.

ذاته، كما هو الحال بالنسبة إلى الصفات الثانوية بل يتعلق الأمر حسب هيرل بذاتية ترانسندنتالية وبالتالي مؤسّسة *constituante*. ولا شك أن مثل هذه الذاتية لا يمكن أن تكون عائقاً أمام الحقيقة، ذلك أن معطى ذاتياً ما يكون قابلاً للتعبير عنه في حقيقة ذاتية، وهذه الحقيقة الذاتية نفسها هي التي تضمن عبارته المطابقة.

لنوضح الأمر أكثر: من المعلوم أن كل موضوع يتناسب أو يتفق مع بذاهة خاصة، وبالتالي مع حقيقة وعلم خاصين. نتيجة لذلك، إذا كنا نسعى إلى اتخاذ عالم الحياة الذاتي موضوعاً، وإذا كنا نريد فضلاً عن ذلك، أن نحفظ له بمجناه الخاص فإننا بحاجة إلى علم ذاتي خاص بهذا الموضوع الذاتي. هذا العلم لا يمكن أن يكون إذن، بأي حال من الأحوال، علم النفس الذي هو علم موضوعي (وضعي) خاص بالموضوع الذاتي، وإنما هو بكل تأكيد الفينومينولوجيا التي تعتبر وحدها علماً ذاتياً بالذاتي¹، أي بالتجربة الأصلية. هذه الأخيرة هي تجربة بديهية تحدث فقط في عالم الحياة الذاتي-النسي الذي تقوم العلوم بتجريد نتيجته إلى موضوعية في ذاتها²، لكن هنا بالضبط تكمن مفارقة *le paradoxe* عالم الحياة، ذلك أن هذا الأخير يؤسس المجال الموضوعي - المجرد للعلم بالضبط من حيث كونه مملكة الذاتي-النسي، مع العلم أن كلاهما مختلف جذرياً عن الآخر³.

من جهة أخرى فإن تعليق *l'époque* العلم الموضوعي لا يلغي العلوم بل يغيّر قيمتها ويجعل منها حقائق تابعة لعالم الحياة⁴.

في الواقع، إن كل عملية علمية، كل ممارسة نظرية-منطقية تنتمي بنفسها إلى حسية عالم الحياة وتندرج فيها. إلا أن الأمر العجيب هنا هو أن العلم الذي يُعدّ جزءاً لا يتجزأ من عالم الحياة (المؤسّس فيه)، يختلف عنه كل الاختلاف

1 Krisis, p.129.

2 Krisis, p.131.

3 Krisis, p.133.

4 Krisis, p.138.

في الوقت نفسه. بهذه الصورة المزدوجة يبلغ مشكل عالم الحياة كلية لم يكن يملكها منذ الوهلة الأولى، بحيث صار المشكل الفلسفي الكلي، ذلك أن التعليق قد حوّل العلم والممارسات العلمية نفسها إلى مجرد أشكال ذاتية لعالم الحياة. من هنا أصبح مشكل الحقيقة "الموضوعية" ثانويا مباشرة، كما أن عملية القلب كانت تامة، بحيث تم تجاوز التعارض التقليدي بين الصفات الثانوية والصفات الأولى تجاوزا نهائيا لأن كلاهما طُرح في الذاتي.

3- عالم الحياة و تجديد المشروع الفلسفي

في استطاعتنا الآن أن نبدأ من جديد المشروع الفلسفي برمته على أسس جديدة، وهذا ببساطة لأن عالم الحياة هذا هو عالم الموقف الطبيعي دون أي رد.

وبما أنه لا يمكن لأي كاتب فلسفي أن يقودنا بالفعل في مهمتنا هذه، فإنه يجب علينا أن نبدأ وحدنا ضمن الساذجة التي تخص كل بداية، ذلك أن مشروعنا يفتقر بالتعريف، أي باعتباره في طور البداية، إلى قاعدة نظرية صحيحة. غير أننا نستطيع أن نجد بأنفسنا مباشرة على الأقل نقطة انطلاق في الحدس المباشر لعالم الحياة باعتباره كذلك، إن لم نقل الأساس المطلق نفسه. بهذا يكون الموقف الطبيعي هو أول كيفية "طبيعية"، "ساذجة" لموضعة عالم الحياة. ليس هذا فحسب، بل إنه يحضى أيضا بميزة كونه مباشرا وأولا على الأقل من وجهة نظر كرونولوجية.

وبما أن عالم الحياة قابل في الأساس للرؤية anschaubar، فمعنى هذا أننا نملك في الحدس البداية المطلقة التي نبحث عنها، وهو الأمر الذي يجعلنا نتفادى كل انطلاق من وجهة نظر ما. إن الحدس المباشر هو إذن نقطة الانطلاق التي تعطينا بالتعريف الشيء مثلما يظهر، معزول عن كل تحديد آخر يمكن أن يتسدر

من تصور مسبق، إنه إذن- أي الحس المباشر- مبدأ المبادئ أو بداية البدايات.¹

هذا يعني أن العالم معطى لي، وأنا محاط بأفق لا يتوقف عن الاتساع، من التحديدات، إنني أعيش في آنية الكوجيتو التي تجعل اهتمامي بالأشياء في الموقف الطبيعي مطلقا، بحيث لا يسمح بفصلي عنها فصلا تقديا.

إن جميع أفعالنا (الإدراك، التذكر، الإبداع...) مرتبطة بالضرورة بموضوعات العالم المعطى. غير أن الآنية المستمرة لحياتي الشعورية تمنعني من التفكير في فعلي الذاتي الخاص. إن الكوجيتو لا يعود أبدا إلى ذاته، كما أن القبلي الذاتي لا يكون بأي حال من الأحوال حليا.

إن القصدية التي توجد أولا في الموقف الطبيعي بمعنى من المعاني، هي علاقة أشخاص واقعيين بموضوعات واقعية، علاقة شيء مفكر بشيء مادي مثلا. وعلى هذا النحو تتأسس معرفة ما، معرفة تجريبية، معرفة يومية تلي الحاجات اليومية. كل هذا يؤلف عالم الحس المشترك الذي تبدو عتمته ونماسكه الموضوعيان في آن واحد على نحو لا يثير أي شك ولا يبعث على أية عملية إيضاح قصدي.

من هذا المنظور تأتي العلوم الموضوعية نفسها لتسجل اسمها في العالم باعتبارها موضوعيات أخرى، وعلى الرغم من أننا نسلّم بأنها موضوعيات من نوع أعلى، إلا أننا لا نذهب إلى أبعد من هذا، بل نكتفي بالتأكيد الساذج بأنه إذا كانت موضوعية العلوم أسمى من موضوعية العالم التجريبي، فذلك راجع إلى أنها تعطينا ما يسمى بالمعرفة الصارمة والعقلية بهذا الأخير.

بالإضافة إلى هذا فإن الموقف الطبيعي يتضمن دائما اهتماما تطبيقيا بالموضوع، بحيث أن الذات تكون مهتمة فيه بعالم الحياة بطريقة جد محسوسة

1 E. Husserl, Ideen I, p.46.

يحاول الإنسان من خلالها أن يستخر العالم لخدمته وأن يسيطر عليه. غير أن موقفا مثل هذا ليس مناسباً، باعتباره نتيجة طبيعية للسذاجة اليومية، بشكل كاف لتفتح علم لامبال بالعالم، لهذا يجب أن يكتشف الاهتمام النظري طريقة تسمح لهذا العلم بأن يتطور بكيفية خالصة ولا مبالية. وهذا هو المعنى الذي يجب إعطاؤه للتعلق الفينومينولوجي وللرد الترنسندنتالي الذي هو نتيجته المباشرة.

هذا، ويجب التأكيد مرة أخرى بأنه من الخطأ تأويل التعلق أو الإبوحية ضمن سياق مذهب ذاتي شكّي، ذلك أن طموح الفينومينولوجيا يتمثل أساساً في فهم العالم وكل موضوعية على العموم. وهذا الفهم في حد ذاته هو طموح نظري في الأصل ويتحقق بفضل الرد الترنسندنتالي¹، الذي يُعدّ بالنسبة إلى الفينومينولوجيا وسيلة لمعرفة نظرية ويعبر عن اهتمام نظري.

على أنه إذا كان الموقف الطبيعي قبل كل شيء موقفاً تطبيقياً فإنه سينفر لا محالة من الموقف الفينومينولوجي الذي سيبدو له موقفاً اصطناعياً². لهذا فإن هذا الاهتمام ليس في الحقيقة سوى طريقة نظرية خالصة من أجل موضعة عالم الحياة، وهي طريقة جديدة دُشنت بواسطة التعلق الفينومينولوجي.

إن ما يريده هسرل هو أن يجعل من الممكن تحقيق معرفة فلسفية أصلية بعالم الحياة، ولتحقيق هذا، فمن الضروري في نظره التعالي على العالم والارتقاء إلى وجهة نظر تسمح بالحكم عليه والابتعاد عنه. إلا أنه علينا أن نميز بدقة بين تصورين يعطيها هسرل لمفهوم وجهة النظر هذه.

إن البدأ المطلق الذي هو الحدس المباشر والأصلي يستبعد كل قبلي غير مبرر، وهذا يعني أن الحدس يحصل قبل كل وجهة نظر، حيث يفهم هسرل من هذا المصطلح كل المواقف الدوجماتية لفلسفات الرأي Standpunktsphilosophien (المذهب التجريبي والمثالي)، التي تمنح لنفسها الحل قبل حتى أن تطرح المشكل،

1 Krisis, p. 193.

2 Krisis, p. 251.

أو التي ترى مباشرة الحل في صياغة المشكل. بهذا يمكن فهم وجهة النظر كحكم مسبق سلمي.

صحيح أن وجهة النظر التي تؤسسها الفينومينولوجيا في التعليق هي موقف مردود فوق عالم الحياة، إلا أنه ليس موقفاً مفترضاً بشكل سابق على عالم الحياة، بالعكس، إن عالم الحياة هو الذي يكون مفترضاً بشكل سابق على وجهة النظر التي يؤسسها التعليق بخصوصه.

هنا تبرز من جديد نفس الظاهرة التي نجدها في المنطق، بحيث يسجل التعليق اسمه أولاً في زمن عالم الحياة، ذلك أن التعليق يملك زمنه الوظيفي Berufszeit قبل أن يكون معروفاً كموقف جديد يسمى فوق الزمن ويسمح ببلوغ أساسه¹. إذن فالتعليق يفترض دائماً عالم الحياة من وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية. أخيراً، مادام أن عالم الحياة هو عالم حدسي مباشرة، فمن الواضح أنه إذا كان مفترضاً بشكل سابق، فإن ذلك لا يكون بمعنى سلمي، بل بمعنى إيجابي بالتأكيد، بمعنى أنه يجب أن يكون لكل مشروع بداية مطلقة. بالإضافة إلى هذا فإن وجهة النظر هذه يبررها الموقف الطبيعي نفسه، بحيث أن هذا الأخير ينتهي إلى تحقيق منفعة عملية أكثر منها نظرية. إن المنفعة النظرية تتعارض مع المنفعة التطبيقية، ولذلك إذا أصبح عالم الحياة مشكلة بالنسبة إلى الاهتمام النظري، فإنه على المعرفة أن تختار لنفسها وجهة نظر خارجة عن ذاتها لتحكم عليها². هذا الاختيار حر بالضرورة لأن التعليق نفسه حرّ لكنه ليس اعتباطياً، بل تفرضه طبيعة الاهتمام النظري الذي يعبر عنه هذا التعليق نفسه. إن الموقف الطبيعي يخضع إذن أثناء تلبية الاهتمام النظري (للتعليق الفينومينولوجي) لتحويل عميق، بحيث يغيّر العالم الساذج، قيمته، إن لم نقل يفقدها³. من هنا تكون حياة شعورية جديدة مطلوبة، بحيث

1 Krisis, p. 138-140.

2 Krisis, p. 124.

3 Ideen, I, p. 65.

بدل أن نمارس التحلي الساذج فإننا نبدأ حياة تأملية، ذلك أن اهتمام المعرفة النظرية لا يمكن أن يعبر عن نفسه بالنسبة إلينا إلا بكيفية تأملية (الرد).

هذا، ومادام أن الموقف الطبيعي هو تحلّ مستلب *aliénant*، فإنه يتطلب تحولا يمكن مقارنته بالتحول الديني¹، فعوض أن أدع نفسي أعيش في، وبواسطة العالم الطبيعي فإنني أرفض لنفسني تطبيق الموقف الوجودي. صحيح أنني لا ألغي العالم ولا أعموه، لكنني لا أعترف بصحته الوجودية، لا أبالي بوجوده أو بظهوره (*Sein oder Schein*)، بواقعه أو بلا واقعه، بوجوده أو بلا وجوده. كل ما يهتمني هو المضمون النوماتي لتأكيداتي المتعلقة به. بهذا فالعالم لا يختفي بالنسبة إلي. إن التعليق لا يلغي ولا يضيق العالم بل يجعله حياديا بمعنى من المعاني. إن الأنا يتحرراً بشكل من الأشكال ليقف من العالم موقف المتفرج الحيادي.

هذا، وإذا تبين لي أن العالم مازال موجودا بعد، رغم تعليق قيمته الوجودية، فيجب ألا أتعجب، لأنه يستمر في الواقع في صورة نوماتية خالصة، أي باعتباره المتضاييف المباشر لنوازه التأسيسي. إن العالم المردود بواسطة التعليق إلى مستوى ظاهرة ترنسندنالية يتكشف باعتباره المتضاييف المباشر للشعور.

هذا تكون أكبر ثمرة جنينها من التعليق هي إبراز هذا التضاييف أو الترابط القبلي، أي رد العالم المعطى بشكل سابق في قيمته الوجودية السابقة، إلى الظاهرة الترנסندنالية: "عالم"، أو إلى النوام "عالم" إن تعليق الموقف الطبيعي، التعليق الفينومينولوجي للقيمة الوجودية للعالم ينتهي إلى ردّ العالم المعتر من الآن فصاعدا كظاهرة ترنسندنالية، إلى الذاتية المؤسسة.

1 Krisis, p. 140.

يمكن تلخيص هذه العملية الفينومينولوجية كما يلي: إن الرد الترנסدنتالي المدشن بواسطة التعليق، هو في معناه الكلي التحليل القصدي (التأملي- التأسيسي) للعالم المعطى بشكل سابق وتجذره المحفز في الشعور المؤسس الترנסدنتالي. إنه القصدي نفسه حسب البعد الفينومينولوجي - الوصفي.

إن كتاب *الأزمة* يعطي نموذجين للرد أحدهما، وهو الأكثر ورودا، هو الرد الذي يتناول العالم الفيزيائي المعطى بشكل سابق وبالتالي العلم الفيزيائي الموضوعي، أما الآخر فهو الرد الذي يتناول الشعور الطبيعي بالعالم وبالتالي علم النفس كعلم موضوعي.¹

إن أهمية التعليق الفينومينولوجي تكمن في أنه يُظهر مباشرة الترابط القبلي للتأسيس والمؤسس، للنواز والتوام، للشعور والعالم. إنه يُطلعنا مباشرة على ثنائية البحث الترנסدنتالي التي تكون داخل الرد الترנסدنتالي، ذلك أن البحث الترנסدنتالي يكون في آن واحد نومايا ونوازيا.

هذا، وإذا كان التعليق يقودنا بكيفية شاملة ومباشرة إلى الذاتية، فإنه يجب علينا أن نرى بأن هذه الذاتية تتضمن طبقات متنوعة. من هنا يجب أولاً موضعة العالم باعتباره ظاهرة ترנסدنتالية، ثم إرجاعه نومايا إلى أصله النهائي أي إلى التلقائية الخالصة للشعور الترנסدنتالي. ذلك أنه على الرغم من أن العالم المردود هو بالتعريف، ظاهرة ترנסدنتالية في الشعور، على الرغم من أنه، باعتباره ذاتيا نسبيا، مندرج في التيار الكلي للحالات المعيشة الخالصة للشعور، فإنه ليس شيئا أقل من ظاهرة، من نوايا، من موضوع لتجربة ترנסدنتالية أصلية، ترى فيه هذه التجربة الجديدة عالما نومايا.

يجب ألا يغيب عن أنظارنا أيضا أنه طبقا للبعد الفينومينولوجي - الترנסدنتالي للقصدي، فإن التعليق يكشف لنا مباشرة عن الشعور الترנסدنتالي

1 Krisis, p. 105.

المؤسس الذي بواسطته، وبالتالي بواسطة النواز، يلتحق التحليل التدريجي بالنوام الذي يكون، تبعاً لذلك، معتبراً مباشرة في قيمته كـ "فيلوس"، أو كوحدة قصدية. حسب وجهة النظر هذه يبدو لنا الشعور أولاً كمتبقي فينومينولوجي، أي بمثابة ما يتبقى بعد تعليق العالم والموقف الطبيعي، والعالم المردود كـلاشيء ترنسندنتالي. لكن ما معنى هذا الكلام: الشعور هو بقية أو فائض *surplus*؟

إن هسرل لا يمكنه أن يتوقف عند حدّ هذا التعريف السلبي، الضروري مع ذلك نظراً إلى كونه الأول من الناحية الكرونولوجية أو الزمنية. لهذا سنصل قريباً إلى تعريف إيجابي وأصلي للشعور.

لا شك أن الشعور الترنسندنتالي هو مركز ونقطة انطلاق الأنساق الترنسندنتالية للقصديات التأسيسية، المرجع الأخير والافتراض المسبق *pré-supposé* المطلق. وإذا كانت بنية القصدية تتمثل في ثلاثة عناصر هي: (الأنا - أفكر - موضوع التفكير) *ego - cogito - cogitatum*، وهي العناصر التي ينبغي أن تنتظم طبقاً لها كل الأبحاث القصدية، فمعاً لا شك فيه أيضاً أن أول شيء يعطى لنا في بداية سيرنا الفينومينولوجي هو الكوجيتاتوم، نظراً إلى كونه هو المؤسس والمعطى بشكل سابق للموقف الطبيعي، كما أنه هو الذي يفترض دائماً الذاتية المؤسّسة.

إن التعليق يرد الكوجيتاتوم إلى الظاهرة الخالصة، أي أنه يجعله يظهر كمؤسس، كسلك ناقل. بهذا، حسب وجهة النظر التي تطابق البعد الفينومينولوجي - الوصفي، فإن الكوجيتاتوم أو النوام يبدو أولاً كفهرس موضوعاتي بالنسبة إلى قصديات مؤسّسة، وليس كتيلوس قصدي (كما هو الشأن بالنسبة إلى وجهة النظر الفينومينولوجية - الترنسندنتالية).

في كتاب "الأزمة" يبين هسرل أنه يكفي في نهاية التحليل القيام برد نهائي من أجل إبراز الأنا في صورته الخالصة كفعل أصلي مؤسس، وهذه الطريقة

أكثر بساطة وأكثر "طبيعية" من الطريقة التي اتبعها في كتاب "*الأفكار*"¹، لهذا فإنه يفضلها في النهاية إلى درجة أنه يرفض صراحة الطريق الديكارتي على الرغم من أنه يعترف صراحة بمميزته، وهذا بالضبط من حيث كونه طريقاً مختصراً لبلوغ الأنا دفعة واحدة. إن المنهج الديكارتي مباشر إذن، لكن عيبه هو أنه يوهم بفراغ الشعور من خلال التعريف السلبي للشعور كمتبق من جهة، كما أن العالم يكون فيه من جهة أخرى مثل الشيء الملغى فجأة، والذي لا يتم إيجادها إلا بعد فترة من الزمن بفضل دراسة القصدية المؤسسة. لم يتمكن ديكارت في الحقيقة من أن يتصور الأنا الخالص إلا كفكر واقعي *real*، أي كنفس¹.

هذا الفكر الواقعي ذاته يكون فارغاً معزلاً عن السببية المؤثرة الممارسة من الخارج بواسطة الأشياء الخارجية أو حتى بواسطة الإله. إن الخطر المحدق بالطريق الديكارتي يتمثل إذن في إنكاره أن الأنا المردود هو نفسه موضوع تجربة تولسندنتالية لا محدودة، وبالتالي فمن الممكن توضيحه في ذاته بغض النظر عن وجود أو لا وجود العالم.

من هنا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هسرل بتفادي المظاهر التي من شأنها أن توهم بوجود توافق للفينومينولوجيا مع الديكارتيّة التاريخية. أما الرهان بخصوص تعريف الشعور: هل يمكن تعريفه مباشرة كشعور ممتلئ، كذاتية عينية أم يجب المرور بالضرورة بهذا التعريف الوسط للشعور كفراغ متبق؟ يجب أن نعترف في هذه الحالة بأن خطر الديكارتيّة التاريخية لم يُبعد كله نهائياً، أو بأننا سنجد أنفسنا، في أحسن الأحوال، أمام تصور كانطي للشعور.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هسرل يرفض الطريق الديكارتي مثلما عرضه في كتاب "*الأفكار*"¹، لهذا نجد أنه ينتقد "*الأفكار*" ولا ينتقد التأملات الديكارتيّة.

¹ Krisis, p. 157.

إلا أنه يفضل في النهاية على ما يبدو الطريق الموضح في الأزمة، وهو طريق
فينومينولوجي-وصفي تاما.

ربما قد يكون علينا أن نرى في هذا الطريق انشغالا ديداكتيكيا أو وجوديا
سابقا، أي نوعا من الاهتمام ببيان أن نظرية المعرفة *Wissenschaftslehre*
تتضمن رغم كل جفافها تحليلا قصديا للمجهود الإنساني، وبالتالي للحياة
الإنسانية في غاية المطاف، مأخوذة في كل أشكالها (من حيث أنها تجمع بين
الرغبة في المعرفة وفي السعادة في آن واحد). لا شك أن الأزمة تعطينا طريقا
فينومينولوجيا أكثر سهولة وأقل خشونة من الأفكار I، كما أنه أكثر ذاتية من
الأبحاث المنطقية، إضافة إلى أن التأملات الديكارتية من جهتها، في حالة ما إذا
كانت تحاول أن تبين طريقا وسطا بين البعدين الممكنين للقصدية، تستجيب
لوجهة نظر نهائية، للكلمة الأخيرة للفينومينولوجيا وهي الوحدة أو التوحيد بين
بعدي القصدية: البعد الفينومينولوجي-الوصفي والبعد الفينومينولوجي-
الترنسندنتالي. إلا أنه حسب الأزمة، أي حسب النمط الوصفي، فإن الطريقة
الأولى تتمثل في موضعة عالم الحياة. لا شك أن أوصاف التحليل الأخرى تبقى،
ويُبنى بحثنا حسب اللحظات الثلاث للقصدية: الأنا - أفكر - موضوع التفكير،
هذه الأوصاف "الديكارتية" كان قد أشار إليها هسرل قبل هذا في الأفكار I،
إلا أنه يضيف عليها في الأزمة طابعا أصليا، حيث يعارض ديكارت صراحة
ويعرف منهجه باعتباره مخالفا للطريق الديكارتية.

ليس هذا فحسب، بل إنه يضع ترتيبا معاكسا لذلك الذي وضعه
ديكارت، وهو: موضوع التفكير - أفكر - الأنا، بدل: الأنا - أفكر - موضوع
التفكير. ذلك أن العنصر الوصفي الأول، بالنسبة إلى هسرل، هو عالم الحياة
الذي يعدّ في نظره السلك الناقل الذي سيقودنا إلى قطب الأنا بواسطة الأنماط
الذاتية للمعطيات. الكوجيتاتوم هو إذن الهدف الموضوعي الذي يسعى إليه كل
قصد، أو القطب الموضوعي للقصدية، الكوجيتو هو فعل التمثل نفسه (الجنس

أو الفكر) أي الفعل المؤسس والمعطي للمعنى الأصلي، أما الآنأ فهو القطب الذاتي، أي المركز الذي تنبعث منه كل القصديات المؤسّسة. بهذا فإن القصدية في مجملها نظام ثنائي bipolaire يضمن الكوجيتو آنيته¹.

هذه الصورة سنّبع نحن بدورنا هنا الترتيب الفينومينولوجي - الوصفي، وهذا من خلال محاولتنا تحقيق الخطوة التي عيّنها هسرل ببساطة في الأزمة. إن التعليق يكشف لنا عن الظاهرة الترنسندنتالية "العالم"، لهذا يجب علينا البدء بدراسة هذه الظاهرة باعتبارها نوام أو كوجيتاتوم.

4 - الكوجيتاتوم

إذا كانت الدراسة التأملية للقصدية تتضمن ثلاث صفات، فإنه يجب اعتبار الرد الترنسندنتالي عملية كلية تسمح بتمييز ثلاث مراحل، أي ثلاثة ردود جزئية تكون في تواصل أساسي ودينامي. صحيح أن المعنى الأخير للرد الكلي هو إجلاء أو توضيح الآنأ، أي الأساس النهائي، إلا أن هذا الآنأ يتضمن عدة مستويات أو طبقات من الترنسندنتالية. فالظاهرة الترنسندنتالية والترابط، أي فعل الكوجيتو نفسه، هما مثالان لهذه الطبقات، يمثلان على أصعدة مختلفة أفعالا للأنأ.

تبعاً لهذا يجب التأكيد بأن التجربة الترنسندنتالية هي تجربة كلية تسمح بأن نتميز فيها عدة مستويات نوعية تماشى أو تتطابق مع الصفات المختلفة للقصدية. وبما أن هذه التجربة الترنسندنتالية لا يمكن إلا أن تكون انعكاسية، فسيكون لدينا ثلاث مستويات من التجارب المردودة، أي ثلاث درجات من التفكير الجذري أكثر فأكثر، تنقلنا من البداهة المباشرة للموضوع إلى التفكير النومائي المتعلق بالكوجيتاتوم، إلى التفكير النوازي المتعلق بالكوجيتو، ثم أخيراً إلى التفكير النهائي حول الآنأ.

1 Krisis, p.174.

إن التفكير الأول الذي يندرج في الحركة الموحدّة والكلية للرد الترنسندنتالي هو إذن التفكير النومائي حول التجربة الطبيعية المتعلقة بالعالم. إن الموقف الطبيعي يعطينا العالم بشكل مباشر، وتقوم الأبوخية من خلال تعليقها في أول وهلة للأطروحة الطبيعية للعالم، بإخراجنا من النسيان الساذج للذات المتعلق بالبداهة الطبيعية، وبتمكيننا من إدراك ما هو مستهدف في هذه التجربة الطبيعية باعتباره كذلك. بهذا تعطينا هذه البداهة الانعكاسية الأولى عالماً جديداً. وإذا كان التفكير النومائي يتميز بغموضه فهذا راجع إلى ذاتية النوم.

على أننا إذا تحرّينا الدقة، فإننا نقول إن هذا العالم ليس جديداً، إنه نفس العالم الذي عرفناه سابقاً، الجديد فيه هو كونه صار الآن مردوداً إلى دلالاته النومائية. إن التعليق لا يهدم ولا يلغي العالم الطبيعي، كل ما في الأمر هو أنه يغيّر سمة الموقف الطبيعي. من هنا يمكن القول إن العالم المردود هو عالم لا يهتمّ الفينومينولوجي لا بوجوده ولا بعدم وجوده، كما أن الموقف المردود هو موقف جديد يحتفظ بنفس المضمون النظري الأساسي الذي يملكه الموقف الطبيعي، إلا أنه يضيف عليه سمة جديدة بحيث أن المادة تبقى، بينما الصفة، الطابع النظري* *thétique* يتغير.

من الآن فصاعداً سيمنح العالم نفسه للبحث الفينومينولوجي في سذاجة جديدة، بحيث سيكون ذلك الذي يعطي نفسه فقط باعتباره كذلك، فهو ما هو، وهذا في أصالة بديهية.

إن العالم المردود يكون في الواقع، باعتباره مستهدفاً خالصاً، شفافاً وحديثاً بشكل أساسي، غير أن صحته الوجودية وحقيقته تصبّحان معلّتين، وعندما يفترض الفينومينولوجي في بداهة مباشرة مستهدفاً نومائياً خالصاً، فإنه لا يجازف بقبول صفة موضوعية ووجودية غير موضّحة. إن

* المتعلق بنظرية ما.

التعليق لا يُقيى إذن من العالم سوى ما يكون مقصودا في إثباتاتنا، بحيث يرجعنا إلى عالم حدسي أساسا، وإلى تجربة ترنسندنتالية مباشرة تترن نفسها بالضبط من خلال كونها مباشرة وتُبعد كل الافتراضات المسبقة المعتمدة للموقف الطبيعي، أي كل أحكام القيمة التي يطلقها هذا الأخير على عالم الحياة الأصلي. إن العالم المردود يظهر كعددية متنوعة ومتغيرة، وكل هذه الظواهر يمكن وصفها بطريقة فينومينولوجية خالصة لو تمسك الفينومينولوجي باتباع التنوع النومي لتجربته خطوة خطوة، بمعنى إذا كان يعيش في التيار المتواصل لتجربته الترנסدنتالية. ذلك أنه إذا كان التعليق (أو بالأحرى خطوته الأولى وهي التفكير النومي) يعطينا مباشرة عالما "جديدا"، فيجب علينا أن نعيش فيه. وسواء تأملنا الرد الترנסدنتالي أولا، باعتباره ردا للعالم الطبيعي، للشعور السيكلوجي للأنا، أو للعلم الموضوعي، فإن خطوتنا الفينومينولوجية الأولى تتمثل دائما في وصف خالص بغير ميدان التجربة الترנסدنتالية، للموضوع المردود، للأنا باعتباره حاملا لظواهره الترנסدنتالية ومقبلا على البدهة الخاصة لهذه التجربة. يوجد هنا بالتأكيد نوع من الساذجة نظرا إلى أن الفينومينولوجي يُقبل على مدّ تجربته ويعيش في العالم المردود كما كان يعيش طبيعيا في العالم الطبيعي قبل التعليق. كما أن كل أوصاف الموقف الطبيعي يمكن إعادتها هنا سواء تعلق الأمر بالتجربة الساذجة المتعلقة بالعالم أو بالأنا. لكن يجب أن نفهم جيدا بأن التعليق والرد الترנסدنتالي يسعيان إلى إنشاء نوع من الساذجة النظرية تكون خالية من عيوب الموقف الطبيعي الساذج. يجب أن نصل في التعليق إلى أن نحيا العالم الطبيعي طبيعيا¹. وإذا كانت هناك ساذجة، أفلا تكون في هذه الحالة ساذجة الوفاء لبدأ المبادئ؟ ألا يتضمن القرار الصارم بعدم قبول سوى ما يكون حدسيا بشكل مباشر، نوعا من الإقبال على ما يعطى مباشرة؟ بهذا المعنى يكون الحدس نفسه ساذجا، غير أن الحدس الفينومينولوجي لا يتهدهه خطر استلاب الذات ذاتها.

بعد أن تم تعليق الاهتمامات المتعلقة بالعالم، من الواضح أن السذاجة الفينومينولوجية ليست شيئا آخر سوى أصالة حلس الظاهرة الترنسندنتالية، إنها إذن سذاجة في التعليق، سذاجة فينومينولوجية وشرعية تتمثل في كوننا لا ندرك من الموضوع سوى ما يكونه، وكما يُعطى في ذاته مباشرة.

مع ذلك يجب ألا نخفي على أنفسنا أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم تتضمن رغم كل شيء بعض الإهانات. ذلك أن محاولة وصف الكوجيتاتوم في ذاته، معناه فصله ظاهريا عن الحركية dynamisme القصدية الكلية للشعور، معناه موضعة موضوع مؤسس (لا يمكن إدراكه إلا كموضوع مؤسس، أي في الترابط المؤسس)، بغض النظر عن عملية تأسيسه. إن هذا الموضوع المؤسس، وفي الحالة التي نحن بصدددها، العالم المردود ليس موضعا إذن بشكل مطلق، وبما أنه غير حدسي (بديهى) مما فانه يتضمن بالضرورة نوعا من العتمة. انطلاقا من هنا فإن افتراضه بصورة مباشرة باعتباره حدسيا في التجربة الترنسندنتالية، هو أسلوب "ساذج" مماثل لسذاجة الموقف الطبيعي والدوجماتي الذي يسلّم في ذاته وبشكل أولي، بوجود وبحقيقة موضوعه غير الموضحين مع ذلك.

مع ذلك يجب التأكيد أن الفرق بين السذاجة الفينومينولوجية والسذاجة الطبيعية كبير جدا، ذلك أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود هي سذاجة ضرورية. كيف ذلك؟

إننا في الواقع، في بداية الرد الترنسندنتالي وفي التعليق لا نملك أي حكم مسبق، أية وجهة نظر دوجماتية، باختصار نحن لا نقف على أية أرضية. هذه الوضعية لا يمكن أن تكون نهائية، بحيث يجب على الفينومينولوجي أن يبني لنفسه بنفسه نقطة انطلاق بديهية. وهنا بالضبط نجد أنفسنا أمام ضرورة

ماهوية، ذلك أن كل مسيرة يجب أن تبدأ مرة واحدة بالتأكيد. من هنا، على الرغم من كون التعليق مطلقاً في ذاته، نهائياً ومباشراً فإنه يجب أن "يبدأ" بالاندراج في النشاطات الجارية للذات العارفة. هذا لا يعني أن الحركة الفينومينولوجية ستستمر على نهج الموقف الطبيعي أو الدوجماتية التي هي له بمثابة التنظيم أو التنسيق. فحتى وإن كان لا يستطيع أن يتفادى الانطلاق من الموقف الطبيعي، فإنه سرعان ما يتعد عنه ويرفض الاستلاب الذي يتضمنه. إن النفي الذي يتضمنه التعليق ليس إذن سوى طابعا أولاً للعملية الأكثر أساسية، وهي العملية المهيأة لإعطائنا حقلاً جديداً من البدايات نفسها التي تنتمي إلى التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود. صحيح أن عملية موضوعة العالم باعتباره كوجيتاتوم تترك قصديته المؤسسة بجهولة¹، لكنها لا تنكرها عمداً كما هو الحال في الموقف الطبيعي.

إن سداجة الموقف الطبيعي تلزمنا بواسطة القوة الجلية لغموضها، على أن "نشيد" عليها وأن نعتبرها أساساً بديها ومبرهناتاً عليه في ذاته بشكل مباشر، أما السداجة الفينومينولوجية فإنها على عكس هذا تلزمنا بأن ننتقدها (أن "نشيد" تحتها)، وأن نحفرها بواسطة رجوع إلى نظام القصيدة الأصلية الذي أسسها. هكذا يكون من المشروع أن نبدأ التجربة الترنسندنتالية ضمن نوع من السداجة الفينومينولوجية. يجب أن يكون لدينا أيضاً نوع من الثقة في الطريقة الترنسندنتالية وفي المبادرة الحرة لهذه الأخيرة، هذه الثقة تفترض ولا تتخلى عن مطلب تأسيس ترنسندنتالي أخير ونهائي. إنها تحدّد فينومينولوجيا وصفية ونومائية أولى معينة بنوع من السداجة القطعية². بواسطة هذه الثقة نستطيع أن نعيش طبيعياً العالم الطبيعي في التعليق، وأن نصف بسداجة الحقل الفينومينولوجي للتجربة الترنسندنتالية. بهذا يكون قد تحقق الهدف الذي يسعى إليه التعليق، ذلك أن الوصف الخالص لعالم الحياة المردود ليس شيئاً آخر سوى "فعل الرؤية"

1 Cartesianische Meditationen, p. 84

2 Cartesianische Meditationen, p. 177.

الأصلي المتعلق بما يُعطى لنا في هذا الموقف الفينومينولوجي الجديد. إن الوصف لا يتبع إذن أي اهتمام آخر سوى الاهتمام النظري، التأملّي الخالص، اللامبالي. إنه يحقق حسب هسرل نوعاً من التأمل الخالص، نوعاً من الاهتمام النظري الخالص بطريقة منطقية،¹ ولا يتضمن بعد أي استلاب مهما كان، لا تحت النمط النظري، حيث يسلبنا الموقف الطبيعي الرضّي بالعالم، ولا تحت النمط التطبيقي، حيث يمتدّ الاهتمام النظري الطبيعي إلى فعل محقق أو إلى محبة إرادية بسيطة: إن "التأمل" الهوسرلي هو تأمل خالص، كما أن لامبالاة المتأمل الهوسرلي تستبعد كل محبة، لأن المحبة نفسها اغتراب.

1 Krisis, p. 158.

الفصل الثاني

الرد الترنسندنتالي

كطريق لإبراز القصديّة المؤسّسة للطبيعة المربّضة

1- الوصف الخالص لعالم الحياة والمورفولوجيا النومانية

في هذا الموقف الجديد الذي يعلّق الموقف الطبيعي، ومن هنا يكشف عن معناه العميق، يظهر إلى الوجود اهتمام خالص ولا مبال بعالم الحياة، حيث تبلغ دراسة عالم الحياة مستوى علم خالص. هنا يظهر عالم الحياة كما هو، باعتباره عالما للحياة، لأنّية الشعور مع بناء الشعورية واللاشعورية، عالم الأشياء التجريبية، عالم الإنسان باعتباره موجودا سيكوفيزيائيا، محدّد البنية حسب "مكانية" مزدوجة تتمثّل في المكان والزمان¹ *Raumzeitlichkeit*. عالما متعلّيا، ومن وجهة نظر أكثر عمقا، مظهرا للذاتية الترنسندنتالية، وعالما مباشرا للتجربة الامبريقية *empiriques* وللعلوم الوضعية. إن ما يقوله الموقف الطبيعي في حالة ما إذا كان يمثّل هو نفسه اهتماما نظريا طبيعيا. معيّنا، تتم إعادته بواسطة الموقف الفينومينولوجي. يكون عالم الحياة معيشا في التعليق بشكل طبيعي، وهذا حتى يتسنى لنا إظهار معناه، أي فكرته *eidos*، وهدفه *télos* المثالي، وبهذا يأخذ وصف عالم الحياة مباشرة قيمة مثالية. في الواقع إن التعليق هو موقف نظري يسمح للموضوع بأن يتعلّى في ذاته في هويته الأساسية دون مشاركة مبالية للعالم.

هنا بالضبط نجد الطابع النوماتي للموقف اللامبالي للأنا في الموقف الفينومينولوجي، فمن زاوية (نوازية) يجب ألا نتم و ألا تبالي الذات بموضوعها، بل تصفه بشكل خالص مثلما يتعلّى، ومن زاوية أخرى (نومائية) يجب أن

¹ Krisis, p. 145.

يترك الموضوع "حرا" في أن يظهر بنفسه في أصلاته دون أي تدخل من جهة الذات في تجربة هويته، بحيث يجب على الفينومينولوجي ألا يوجه أي سؤال إلى الموضوع. هذا الغياب لكل استفهام موجه إلى الموضوع يعبر بالضبط عن لامبالاة الفينومينولوجي من جهة، كما يضمن من جهة أخرى الحرية ضمن أصالة الموضوع، أي أنه يضمن الإعطاء الأصلي للموضوع وأصالة معطاة¹. لكن، مع ذلك يجب ألا نفهم من هذا أن الفينومينولوجيا لا تتضمن أي سؤال بخصوص الموضوع، أو أنها لا تقدم أي جواب للاهتمام الفينومينولوجي، ذلك أن السؤال يجب أن ينبثق من تلقاء ذاته في الشيء ذاته. وإذا كانت الذات لا تطرح سؤالا، فإن هذا لا يعني أن الموضوع ليس موضوع سؤال. بعبارة أخرى، ليست الذات هي التي تطرح الأسئلة بل الموضوع نفسه هو الذي يصبح سؤالا، لهذا كان موقف التعليق مهما جدا، من حيث أنه يمنع الذات من أن تُربك عملية الظهور الأصلي للشيء. يجب ألا نلطح خالصية المعطى الأصلي للشيء، يجب أن نترك الشيء يتحدث بنفسه، يجب إذن أن تكون الذات لامبالية إلى أقصى حد، وذلك بأن تمتنع عن كل اهتمام. من البديهي أن أمرا مثل هذا يمثل ضغطا غير عادي بالنسبة إلى الذات التي تعلق اهتمامها النظري الطبيعي، إلا أن هذا لا يعني أنها لا تريد معرفة الموضوع فلسفيا. إنه ضغط موجه ضد الطبيعة، بما أن رد الفعل الطبيعي هو بالضبط التوجه نحو الموضوع واستفساره عن ذاته. إنه ضغط فينومينولوجي بالمعنى القوي للكلمة، يكون فيه الموقف الطبيعي معلقا، لكن الاهتمام النظري يبقى حاضرا. بتعبير آخر، يجب أن نعيش في التعليق اهتماما نظريا سبق أن اثبت في الموقف الطبيعي، أو باختصار يجب أن نعيش في التعليق الاهتمام النظري الطبيعي، وهذا هو معنى العبارة المشهورة لهرسل: "هكذا يجب أن يعيش الفيلسوف في التعليق الحياة الطبيعية بشكل طبيعي وتام بمعنى من المعاني" In gewisser Weise muss also der Philosoph in der Epoché das natürliche Leben natürlich durchleben.

1 Ideen I, p. 224.

إن هذا التعليق للذات، هذه "السيطرة" على الذات، هذه اللامبالاة ليس لها إذن أية غاية سوى الحفاظ على البساطة المفرطة للحدس الأصلي. يجب أن يُعطى الموضوع بذاته، وإذا كان هو بذاته قطعياً فإن جعله موضع سؤال سيكون في نفس الوقت جواباً قطعياً.

إذا انكشف لنا الموضوع باعتباره غير مطلق فسينكشف باعتباره سؤالاً، مشكلة، أي موضوعاً لبحث مؤسس.

نتيجة لهذا فإن التعليق يسعى إلى إظهار القصدية في الموضوع ببيان رجوعه الضروري إلى النواز، أي إلى الشعور الترنسندنتالي. إن مثل هذا التصور للتعليق يفسّر لماذا يكون من المشروع البدء بوصف نوماً للعالم الطبيعي وللموقف الطبيعي. بهذه الكيفية يكون الطريق مفتوحاً أولاً أمام ما يسمى أنطولوجيا العالم الطبيعي التي تُعدّ أنطولوجيا مادية، بما أن الأمر يتعلق بالمنطقة العينية للعالم، وهي أنطولوجيا ممكنة، موجودة بشكل سابق خارج كل اهتمام ترنسندنتالي، إلا أنها لا تتحقق سوى بواسطة الموقف الترنسندنتالي المردود.¹

بناءً على ما سبق يمكن القول إن وصف عالم الحياة يتطلب أن نتهياً لفولوجيا حقيقية للنوامات، ذلك أننا نملك في الواقع إمكانية تتجاوز مستوى الأنطولوجيا المادية لعالم الحياة والارتقاء إلى أنطولوجيا صورية مؤسسة على التجربة المباشرة للنوام، "العالم"، وعلى صورة هذا الأخير في صورة نوام على العموم. بهذا تنكشف صفة كوجيتاتوم المقترحة من طرف هسرل، باعتبارها حقاً صفة بحث فينومينولوجي نخصب يدعونا هسرل إلى القيام به رغم نسبيته الأساسية.²

رأبنا إلى حد الآن موضوعة عالم الحياة وكذا الموقف "السادج" الذي يفترضه هذا العالم، وسنرى الآن انفتاح تحليل البنية الصورية للنوام.

1 Krisis, p. 145.

2 Ideen, I, p. 247.

يعدّ عالم الحياة بمثابة نِوَامٍ، غير أنه نِوَامٌ مركَّب، كلي ولا نهائي. إنه يتضمن لانهاية من النِوامات المرتبة والمنظّمة بشكل موحد في وحدة لانهاية (تيلولوجية) ممثّلة بواسطة نِوَام "العالم"¹. هذه النِوامات الخاصة متباينة للغاية، الشيء الذي يجعل الوصف الخالص لعالم الحياة يبدأ بإدراك الموضوعات في كلية تحديدها الموضوعية، ولا يتأخّر في إضافتها عليها على نحو خاص. غير أن الوصف النِوامي لا يمكنه أن يكفي هذه النظرة الابتدائية، أو بالأحرى بمورفولوجيا نِوامات، بل يجب عليه أن يمتزق وحدة النِوام تحت تعدّيته الظاهرة، ذلك أنه لا يمكن أن يكون هنالك علم أصلي إلا إذا كانت هناك وحدة للموضوع.

لقد كشف وصفنا عن تعددية الموضوعات الفردية، من هنا يتعيّن على الصّورة أن تقوم بتطهير لذاته لهذا التنوع النِوامي عموماً. إذا كانت النِوامات متعددة، فهذا لا يعني أنّها ليست نِوامات، بل يجب أن يكون في البنى الصورية للنِوام على العموم عناصر متغيّرة وعناصر دائمة. إن صورية النِوامات إلى نِوام واحد على العموم يُظهر الوحدة الأساسية لكل نِوام، دون أن يخدش تنوّعه. هذا، ويجب علينا ألا ننسى بأن النِوام هو المترابط أو المتضايّف، أي النتيجة القصديّة لنِوَاو ما. وباعتباره كذلك فهو يملك معنى، أي دلالة الموضوع المردود إلى صف الظاهرة الترنسندنتالية، وهذا المعنى هو مضمونه². بهذا نكشف داخل النِوام طبقة مركزية أولى، نِوَاة أولى مؤسسة تُعرّف النِوام أساساً باعتباره هذا المعنى.

هذه النِوَاة تكون حقاً ثابتة ودائمة، إلا أنّها تقبل مع ذلك تحديدات محيطية (عرضية) هي ما يُعرف بالعناصر المتغيرة للنِوام.

1 Cartesianische Meditationen, p. 90.

2 Ideen, I, p. 223.

2- صفات وسماه النوم

إن العناصر المتغيرة للنوم تنتمي إلى النوم الحقيقي، لكنها لا تعرفه في معناه بشكل داخلي، لهذا فهي ثانوية. من البديهي أن نوما ما يمكن أن يتبدل تبعاً لكونه مُدركاً، متذكراً، متخيلاً، إلخ. لكنه لا يغير مع ذلك من مضمونه الدلالي. إن سمات الموجود المدرك، المتذكر، إلخ هي أنماط لتقدم النوم. بالمثل عندما يكتشف التحليل بأن النوم يقدم نفسه باعتباره واقعياً، ممكناً، محتملاً، مشكوكاً فيه، فإنه (أي التحليل) يدرك في هذه التحديدات سمات وجود Seinscharaktere لا تحسّ معناه من الناحية الداخلية.¹ هذا، ويكون مضمون دلالي ما واقعياً أو خيالياً. صحيح أن الصفات هي التي تغيره، لكنها تضمن من هنا بالذات ديمومة معناه، كمعنى يوجد تحت تنوع تحديدات ثانوية. أخيراً يمكن للنوم أن يكون إيجابياً أو سلبياً.

يكشف التحليل هنا عن صفات من نمط خاص، وهذا من حيث ألها تمتد كلياً إلى كل الصفات المذكورة سابقاً، إنها صفات وجود كلية.²

بينما لا يكون الواقعي هو الممكن ولا المحتمل، كما أن المدرك لا يكون هو المتخيل، فإن المثبت يمكن أن يكون واقعياً وممكناً، مدركاً ومتخيلاً. الإثبات والنفي هما إذن صفتان تنطبقان كلياً على دائرة النوامات، وبالترايط على دائرة النوازات نفسها. وعلى الرغم من تعدد وتنوع هذه الصفات، فإنها تخضع إلى تحديد مشترك وأساسي يتمثل في كون النوم موضعياً بواسطتها وبالنسبة إليها. إن كلا من صفات التقدم وصفات الوجود هي صفات موضوعية أو نظرية. إنها متضايفات لأفعال نوازية تسمى أفعالاً نظرية thétiques، لأنها تضع الموجود طبقاً لهذا النمط الخاص أو ذاك.³ بهذا يمكن

1 Ideen, I, p. 103.

2 Ideen, I, p. 106.

3 Ideen, I, p. 256.

تحليل النوم بشكل عام إلى معنى وصفة موضوعية، إلى مادة وصفة حسب تعبير " الأبحاث المنطقية". وعلى هذا النحو يمكن لهرسل أن يضبط مفهوم الصفة الذي لم يكن واضحاً بصورة كافية في "الأبحاث المنطقية"، ذلك أنها كانت تعبر، على ما يبدو، عن كل من صفات التقدم وصفات الوجود على حد سواء، لكن فقط من وجهة نظر نوازية. إلا أن الترابط بين النواز والنوم يسمح بتجاوز وحدة الجهة هذه *unilatéralité*. إن صفات الوجود المدرك، المتخيل، إلخ.. ليست، على عكس المظاهر، أنماطاً للمعطى الذاتي للنوم. يكون نوم ما "مدركاً"، "متخيلاً"، إلخ.. عندما يحمل في ذاته الصفة الخاصة التي تنتج عن كون تأسيسه الأصلي هو فعل إدراكي أو خيالي، وهي صفة موضوعية تنتمي بشكل خاص إلى النوم باعتباره متضاداً لإدراك ما أو لتخيّل ما. هذه الصفة تكون إذن موضوعية أو بشكل أدقّ نوماتية.

هذا، وبصفتها أحد العناصر المتغيرة للنوم، فإنها جزء أساسي منه، لكنها مؤسسة على هذا العنصر الدائم الذي هو المعنى نفسه. نفس الشيء يصدق على صفة الواقعية التي تعدّ متضاداً للفعل النوازي لليقين (الدوكسا الأصلية)، وعلى صفة الإمكان التي هي متضاداً للفعل النوازي للتقدير إلخ، أي على صفات الإثبات والنفي. من الواضح أن مفهوم الصفة *qualité* يأخذ امتداداً نوماتياً ويندرج بصورة شرعية كمفهوم مؤسّس، في مورفولوجيا النومات شأنه شأن مفهوم الطابع *caractère*.

إذا كانت الصفات *caractères* الكلية هي وحدها التي يمكنها أن تنطبق على كل الصفات الأخرى من دون تمييز، فإنه يجب أن نضيف بأن الصفات التي تنتمي إلى المجموعة الأولى (صفات التقدم) يمكنها أن تغيّر صفات الوجود التابعة للمجموعة الثانية، والعكس صحيح، بحيث أن "واقعيًا ما" يمكن أن "يدرك" أو "يتخيل"، كما أن "متذكرًا ما" يمكن أن يكون "مُحتَمَلًا". إلا أن كل مجموعة تتضمن صفة *caractère* أصلية، صفة-أما، تُعدّ كلّ الصفات

الأخرى تحولات ثانوية لها. بهذا تكون صفة التقدم "المُدركة" أصلا بالنسبة إلى الصفات "مُتذكر" أو "متخيّل". هذه الأخيرة ليست إذن سوى تحويلات إلى الحاضر¹ *Vergegenwärtigungen*. إن المتذكر هو مدرك في الماضي، وهذا تحويل لمُدرك أصلي. نفس الشيء يصدق على المجموعات الأخرى من الصفات. إن الصفة- الأم لصفات الوجود هي "الواقعي"، أما الممكن والمُحتمل فليسا سوى نوعيه الثانويين. بالمثل يكون النفي في نهاية المطاف نوعا من الإثبات، فكون اللاوجود نوعا من الوجود، هو الأطروحة الفينومينولوجية الأساسية.

يوجد إذن في كل مجموعة من الصفات النومائية نموذج *exemplaire* أول يعرف أنواعه محارجيا كاشتقاقات ثانوية. سنجد هنا من جديد البنية النموذجية للفينومينولوجيا المتمثلة في كون كل نمط هو اشتقاق من أول أصلي يحدّه نسبيا (بشكل سابق) ويعرف بذاته. إذا أخذنا بعين الاعتبار الإمكانية المتاحة للصفات أن تتحدّد بشكل متبادل، فسنعثر بهذا على الصفة الموضوعية "مُدرك- واقعي- إثباتي" باعتبارها صفة أصلية ونموذجية كلية تعرف الفكرة نفسها المتعلقة بالمعرفة الصحيحة الكاملة، أي تحدّد مثاليا المعنى النومائي كحقيقة موضوعية، وبكيفية اشتقاقية (مثالية) كمية لامتناهية من تحويلات الصفات، تمثّل كلّها الصور الممكنة لصفات موضوعية.²

تضاف إلى إمكانية التحول هذه إلى ما لانهاية، بشكل عكسي هذه الخاصية الأساسية لكل نمط، أن يرجع إلى "أوله" اللاتحوّل، إلى (المأهول في ذاته الخاص به). بهذا يتحلّى في النوام فينومينولوجيا، أو على الأقل في طابعه، الأصل الذي كان السبب في تأسيسه.³

1 Ideen, I, p. 99.

2 Ideen, I, p. 107.

3 Ideen, I, p. 263.

من البديهي أن هذه التحليلات تبقى ناقصة طالما أنه لم يتم إرجاع النومات بشكل جلي إلى نوازاتها المتضاربة. مع ذلك فإنها تسمح بلفت الانتباه إلى ثراء ودقة الأوصاف الفينومينولوجية التي قام بها هسرل. إنها تبين التعددية الأساسية الملازمة للنوم، وهي التعددية التي تتأني قبل كل شيء من تنوع عناصره المتغيرة والثابتة.

على الرغم من ظهور وحدة معينة في هذه الملاحظة المتمثلة في أن كل الصفات هي صفات موضعية رغم تنوعها، فإنه من الواجب الرجوع إلى الأصل الدائم للنوم الذي يمكنه وحده أن يضمن وحدته كمبدأ. يجب إذن دراسة المعنى النوماتي في ذاته، بعد أن تمت رؤية الصفات المتنوعة التي تخصه والتي تنوعه. إلا أن السؤال الذي سرعان ما يطرح هنا هو: كيف يتم إظهار هذا الأصل النوماتي نفسه، أو كيف يتم تبرير المعنى النوماتي فينومينولوجيا (حسبياً)؟ ما هي التجربة الأصلية المعطية للمعنى النوماتي الخاص؟

يتركب النوم التام من النواة النوماتية (المعنى) و من الصفات النظرية. من هنا فإن النوم يعطى دائماً مع هذه أو تلك الصفة. إن كل ما رأيناه إلى حد الآن قد أظهر لنا ضرورة النواة النوماتية، لكنه لم يظهر لنا إعطائها الأصلي. وإذا كانت الصفات هي أنماط تُعطى طبقاً لها النواة النوماتية، باعتبارها نوماً محدداً كيفياً بهذه وتلك الكيفية، فإن السؤال المهم الذي يواجهنا في هذا المقام هو: هل يوجد تحويل مناسب للنوم، صفة ملائمة تعطينا النوم في معناه الخالص؟ هذا السؤال يحرقنا إلى سؤال آخر هو: هل توجد تجربة أصلية تسمح بإعطاء المعنى النوماتي "كما لو كان" مستقلاً بشكل مطلق عن كل صفة نظرية؟ على أن هسرل يُدخل في الحقل الكلي للبنى النوماتية-النوازية، بعد الصفات الكلية للوجود: الإثبات والنفي، صفة أخيرة فريدة من نوعها على الإطلاق في نظره. إن موقفه بعيد كل البعد عن كل المواقف الأخرى، إلا أنه يملك أهمية فينومينولوجية رئيسية. إن صفات أو تحويلات النوم تملك هذه الخاصية المتمثلة

في قدرتها على الانطباق الشامل، مع تحفظات معينة، ذلك أن تحويلات الإيجاب والسلب هي الوحيدة التي تكون كلية. إن التحويل الجديدي الذي يدخله هسرل هنا يشترك مع الصفات الكلية في كونه يستطيع الانطباق هو الآخر على كل الصفات الأخرى. إلا أن هذا التحويل عوض أن يُضاف إلى هذه الصفات، عوض أن يحمل تحويلا إضافيا إلى النواة النومائية، فإن تأثيره الخاص يتمثل في كونه يسحب كل فعالية محدّدة عن الصفات الموجودة سابقا، أي أنه يعلّقها، لكنه لا يحوّمها ولا يحطّمها، بل إنّها تبقى ويمكن العثور عليها بعد ذلك من جديد كبنى فوقية *superstructures* للمعنى النومائي نفسه. إنه يجعلها، بكلمة واحدة، حيادية. بهذا يكون التحويل (الصفة الكلية للوجود) هو نفسه صفة الحيادية.¹ وإذا أخذنا هذه الكلمة بالمعنى القوي نقول: إن النواة النومائية التي تملك هذه الصفة الجديدة لا تملك لا صفة التقدم ولا صفة الوجود. إنّها تعطي بصفتها حيادية، أي "كما لو كانت" لا تملك أية صفة، "كما لو أن" كل صفة قد اختفت. إن عملية التحييد النوازية تمسّ كمتضايّف نومائي مباشر التوام المجرّد من صفاته العادية، أي المعنى النومائي الخالص، أو مضمون الدلالة الخالصة للنوام.

من البديهي أن هسرل يريد هنا موقعة العملية الترنسندنتالية للتعليق ومتضايّفها في البنى النوازية - النومائية المختلفة للشعور. إن التحييد هو الأثر الخاص للتعليق الفينومينولوجي. بواسطة الأبوخية يُردّ العالم، الموضوع على العموم إلى ماهيته الخالصة، كما أن التجربة الترنسندنتالية التي جعلتها الأبوخية نفسها ممكنة هي تجربة أيديّة *eidétique* أي مثالية.²

لقد صار العالم مردودا إلى دلالاته الخالصة في استقلال عن كل صفة، ذلك أن الصفة يمكن أن تكون تعبيرا عن منفعة متصلة بالعالم (بالواقع بشكل

1 Ideen, I, p. 109.

2 Krisis, p. 180.

خاص)، الشيء الذي يجعلها "تخفي" التناغم الخاص للموضوع ذاته. يتمثل تأثير الأبوخية في كونها تجعل الموضوع ينكشف لذاته أمام متفرّج لامبال، وهي العملية التي يصفها هسرل باسم التحديد. بهذا تكون الأبوخية نوازاً تحييدياً يملك ككل نواز متضايفاً نوماً ضرورياً، هذا المتضايّف هو هنا نوام محيّد *neutralisé*. الأبوخية تعطي إذن الموضوع المردود، هذا يعني أننا هنا أمام تحويل فريد من نوعه، لهائي وبالتالي مطلق (بعكس التخيل)، أمام عملية تمتنع عن كل موقف، عملية تعلق إذن كل صفة موضعية¹، وتعطي موضوعها (النوام) في صورة "المفكّر فيه بشكل خالص"، أي في صورة "تمثل خالص". إن التحديد يقسّم الشعور بطريقة كلية مطلقة إلى قسمين، وهذا على الرغم من أن صفة الحيادية لا يمكن أن تُدرك بالمعنى القوي كنمط مشتق من صفة الموضوعية². كيف ذلك؟

بينما نجد كل الصفات التي قابلناها إلى حد الآن صفات موضعية وترجع إلى نمط أصلي *Ur-modus* موضعي ("مدرّك"، "واقعي"، "إثباتي")، فإن الصفة الحيادية وحيدة وفريدة من نوعها. إن النوام المحيّد هو نوام مردود إلى معناه النومائي، مثلما يكون العالم المعلق بواسطة الأبوخية مردوداً إلى الظاهرة الترنسندنتالية، أي إلى معنى العالم. كل شيء يحدث من جهة ومن أخرى، "كما لو أن" الصفة والعالم الواقعي قد ألغيا، بينما هما في الحقيقة معلقان فقط، قد فقدتا كل "قوة" موضعية. إننا نعرّض في الأبوخية أي في التحديد، من جديد على الحيلال الفينومينولوجي المرغوب فيه بقصد، (الأبوخية الحرة)، وهذا من منظور الاهتمام النظري *théorique* للفينومينولوجيا الخالصة. إنه "الـ كما لو أن"، الفعل التخيلي *Phantasieren* للتعليق الذي يفترض على نحو أصلي مثالية، دلالة هي في الحقيقة نصف-واقع، أو واقع معلق فيما يمثل "قوّته" كواقع³.

1 Ideen, I, p. 264.

2 Ideen, I, p. 276.

3 Cartesianische Meditationen, p. 94.

3- الموضوع - من القابل للتوحيد في المعنى النوماتي، الماديا

والخبيض النوماتيان *Quid et quomodo noematicas*

إن التوحيد هو إذن "الصفة" الأصلية للمعنى النوماتي. غير أن بحثنا سرعان ما يستعيد حدائته. ألسنا بصدد حركة تحويل translation قصدية؟ إذ ما هو معنى ما سوى علاقة مثالية؟ سوى قصد مرتبط بموضوع؟ من هنا يجب أن ننفذ بشكل أعمق إلى بنية النوم، حيث سيكتشف سيرنا البعد الأكثر أساسية في تركيب النوم ألا وهو موضوعه.

سنتناول من جديد وجهة نظر "الأبحاث المنطقية" المتمثلة في التمييز المركزي بين مضمون وموضوع. يملك النوم مضمونا يحيل، باعتباره ليس شيئا آخر سوى المعنى نفسه، إلى الموضوع القصدي، بحيث أن الوصف النوماتي يكشف عن تيلولوجيا داخلية ليست شيئا آخر سوى موضوعية Gegenständlichkeit النوم. غير أنه من أجل وصف هذه الموضوعية بطريقة موضوعية خالصة، فإن الوصف لا يتوقف عن أن يكون نوماتيا، أي أنه لا يعمل سوى على تتبع الموضوع طبقا لقواعد التطابق أو التضاييف الحدسي، أما اللامبالاة الفينومينولوجية، الأبوخية فيثبتان بصرامة، حتى لا يتم بلوغ سوى ما يكون مستهذفا باعتباره كذلك. لهذا أيضا يستعمل الوصف عبارات مستعارة من الأنطولوجيا الصورية والمادية، مثل الموضوع، الخاصية، المعنى، التحديدات، إلخ. ويقصي كل عبارة تتعلق بوصف نوازي¹. يندرج الوصف النوماتي تحت الأنطولوجيا الصورية نظرا إلى أنه يتطور إلى تحليل للبنية الصورية للنوم على العموم، أي إلى مورفولوجيا للنوم.

إلا أنه يجب علينا أن نحصر طبيعة المضمون والموضوع. إن النوم باعتباره يدلّ، فهو ينكشف لنا معرّفا بهذه أو تلك الكيفية، ذلك أنه يحتوي على حزمة من التحديدات الموضوعية التي تكون موحدة في معنى موضوع ما. يبدو إذن

1 Ideen, I, p. 318.

مباشرة أن معنى النوام يمثل تعددية معينة من التحديدات الموضوعية الموحدة بواسطة إحالة قصدية إلى موضوع ما.¹ إن التعددية لا تكون مفهومة إلا بواسطة الوحدة، لكن بما أن التعددية بالتعريف ليست في ذاتها واحدة، فمن الضروري أن تتوحد من خلال علاقة بالوحدة. إن الوحدة في التعددية لا يمكن إذن أن تكون سوى وحدة تيلولوجية من خلال مشاركة دينامية في قطب موحد.

في الواقع، إن هسرل يعيد هنا الموضوع الرئيسي للوحدة القصدية. بل إن نظرية الوحدة القصدية نفسها هي صياغة خاصة للمثالية الهوسرلية. إذا كان المعنى (مضمون، مادة) النومائي المستخلص بواسطة الأبوغية في شكل نوام محيد هو تعددية من التحديدات، فمن الضروري أن تكون هناك قاعدة واحدة لهذه التحديدات المتعددة، ذات واحدة للمعنى. أو كما يقول هسرل نفسه، إذا كان المعنى النومائي نسقا مغلقا من المحمولات *predicats*، فمن الواجب أن تتلقى هذه المحمولات وحدثها من خلال إحالتها القصدية إلى موضوع يكون على هذا النحو مركز وحدثها، نقطتها المرجعية، باختصار يجب أن يكون لتحديدات موضوعية متعددة موضوع واحد.² هكذا يبلغ التحليل النومائي بواسطة المادة، لحظة نومائية مركزية هي الموضوع الخالص والبسيط، الدعامة النهائية لكل تحديد موضوعي، الذات النهائية لكل محمول موضوعي. إلا أن هذه الدعامة لا تثبت وحدثها كمركب من المركبات، كعلاقة غير مترابطة من التحديدات، إنما مماثلة لنفسها وتعطى في المحمولات الموضوعية المتغيرة. إنها إذن = س (اللاحدد)، بما أنها لا تستطيع أن تكون "معرفة" خارج تحديداتها الموضوعية الخاصة.

1 Ideen, I, p. 319.

2 Ideen, I, p. 320.

على هذا الأساس يجب أن نُميّز داخل البنية الصورية للنوام نفسها مستوى مزدوجاً: مستوى التعددية (تحديدات أو محمولات موضوعية تؤسّس المضمون، المعنى النوماتي)، ومستوى الوحدة (موضوع خالص وبسيط، - س). هذان المستويان غير قابلين للاتصال عن بعضهما البعض، ولا يُعطيان في الحالة المنعزلة. إن التحديدات الموضوعية لا يمكن أن تبقى باعتبارها كذلك، إنما بالضرورة تحديدات لموضوعية أصلية، لقاعدة. وبشكل عكسي لا يكون الموضوع - القاعدة معطى سوى في محمولاته الموضوعية.¹ إن كلا من التعددية الخالصة واللاتحديد الخالص غير مفهومين في ذاتهما، ذلك أن التحديدات الموضوعية لا يمكن أن تكون دون موضوع والعكس صحيح. إلا أن الموضوع الخالص والبسيط هو وحده الموضوع بالمعنى الخاص، أي أنه هو الوحيد الذي يضمن موضوعية النوام وموضوعية معناه، بالإضافة إلى وحدة تحديداتهما المتعددة في نفس الوقت. إذا كان هناك تبادل بين التحديدات الموضوعية والموضوع، فالأمر يتعلق بتبادل "موجّه"، تبادل في القصدية. إن الموضوع هو الذي يجعل قصدية الشعور فعلية، لأنه هو متضافها، هو وحدتها القطبية القصدية. وإذا كان هذا الموضوع لا يعطى إلا مع تحديداته الموضوعية المعبر عنها في المعنى النوماتي، فهذا يعني إذن أن النوام ليس له علاقة بموضوعه إلا بواسطة معناه أو مضمونه. يجب إذن ألا نخلط بين مضمون النوام و موضوعه: إن المعنى ليس هو الموضوع، إنه موضوعية كما نعلم. لا يمكن أن يكون للنوام سوى موضوع واحد، نظراً إلى كون الموضوع وظيفة² وحدة²، هذا الموضوع لا يمكن سوى أن يكون التيلوس المثالي لهدفه القصدي، وبالتالي لا يمكنه إلا أن يكون مثالياً، ومن ثمة غير محدّد في الوقت الحالي.

1 Ideen, I, p. 320.

* مفهوم الوظيفة يأخذ هنا معنى التأسيس القصدي

2 Ideen, I, p. 321.

إن المعنى النومائي يندرج بين النوام والموضوع، وهو الذي يُظهر الموضوع ويُحقِّقه تدريجياً في حالة ما إذا سمحت التجربة للمعرفة المتعلقة بالموضوع أن تصبح كاملة. بهذا يمكن أن يكون لنفس الموضوع عدة معاني نومائية.¹ يكون للنوام موضوع واحد ويمكن أن يكون له عدة معاني. إن المضمون النومائي متغيّر إذن ومتعدّد. لهذا إذا أردنا أن نبلغ الثابت والمائل فيجب من دون شك أن نعود إلى الموضوع الخالص والبسيط، القاعدة النهائية لكل تحديد. غير أننا سنكون هنا تحت تأثير بحث لامتناه، ذلك أنه مثلما لا يوجد إلا فكرة واحدة للعلم، وكَمّ هائل من الأنساق النظرية التي تسعى هذه الفكرة إلى تحقيقها تاريخياً، فإن الموضوع القصدي هو الآخر واحد، لكن المضمون الفعلي لنوامه المطابق متعدّد ومتغيّر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تقدّم العلم نفسه يحقّق فكرة العلم، هذه الفكرة التي تكون بالنظر إلى تحقيقها الفعلي غير محدّدة، أي تيلوساً خالصاً كامناً (وهذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية، فعل-وجود)، إلا أنها تكون في ذاتها محدّدة بشكل مطلق وتام، فهي من هذه الزاوية الأيدوس eidos والدافع لكل تحقيق (وهذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية، فعل-قيمة).

بالمثل تسعى تغيّرات المضمون النومائي إلى تحديد الموضوع في ذاته تحديداً تاماً. من وجهة النظر الحالية يكون الموضوع إذن غير محدّد أو غير معرّف، لكنه في ذاته يكون محدّداً تماماً، وهذا ما يسمى بمعرفة الموضوع في ذاتيته Selbst، هذه المعرفة التي تعدّ الدافع لكل مجهود تجريبي يسعى إلى شرحه شرحاً كلياً. بكلمة واحدة يكون الموضوع الخالص والبسيط غير محدّد حالياً ومحدّداً بالقوة (وجهة النظر: فعل-وجود)، من جهة أخرى يكون المضمون النومائي (المعنى) غير مطابق inadéquat حالياً ومطابقاً للموضوع إمكانياً (وجهة النظر: فعل-قيمة).

¹ Ideen, I, p. 322.

في هذه النزعة الدينامية dynamisme القصدية يسعى المضمون النومائي، مضمون النوام المنطوي على دلالة إلى الالتحاق إلى ما لانهاية بالموضوع الخالص والبسيط. إذا كان هناك حاليا عدة معاني نومائية بالنسبة إلى موضوع واحد، فلأنه يوجد بالتأكيد معنى نومائي في ذاته مطابق للموضوع. هذا الاتفاق هو فكرة، تماما مثل المعرفة المطابقة التي تعبر عنها بكيفية أخرى، أي هدف مثالي، معيار يحدد سيورة لانهاية من التحقيق. إن الفكرة المتصورة أحيانا كقوة وأحيانا كفعل خالص تقودنا إلى الجدلية المثالية exemplariste للفعل والقوة، أي بشكل أكثر راديكالية، إلى جدلية الواقعة والفكرة. إلا أننا نعلم أن الواقعة والأيدوس لا يختلفان عن بعضهما البعض في الطبيعة وإنما في الدرجة، بحيث أن هذا الأيدوس هو المجموع المجرّد للواقعة. لا يوجد إذن سوى موضوع واحد هو في طريق التحقق بشكل تيليولوجي (غائي)، في وبواسطة المعاني النومائية المتنوعة. لهذا يجب أن نميز بالنسبة إلى هذا الموضوع الواحد بين مفهومين للعالم: أحدهما هو الذي يعرف الموضوع في ذاته باعتباره المركز القصدي الخالص للتحديدات الموضوعية المفهومة في المعنى النومائي، أما الآخر فهو الذي يعرف الموضوع في تحديداته، مثل الموضوع الخالص والبسيط في كيف تحديداته الموضوعية، أي بالضبط الموضوع الخالص والبسيط والمعنى النومائي (نواة - مادة دون صفة) الذي ليس شيئا آخر سوى الموضوع الخالص والبسيط في كيف تحديداته الموضوعية النومائية. يتعلق الأمر بالتأكيد بموضوع تيليولوجي واحد ونفسه.

هذا، وإذا كانت طبقا البنية الصورية للوام متميزتين، فإنهما لا تكونان كذلك بشكل مطلق، بل إنهما توجدان على العكس، في تواصل دينامي (قصدي)، الشيء الذي تعبر عنه بشكل مثير للإعجاب الكلمتان نفسيهما، بحيث أن النوام يملك معنى يوجهه نحو موضوعه، والمعنى يكون دائما اتجاها Richtung، أي اتجاها قصديا. باختصار يجب أن نميز بين الماذا quid والكيف quomodo. إن النوام يملك أولا تحديدا موضوعيا هو المعنى نفسه، الماذا النومائي

(noematisches Was) بالمعنى الأول، إلا أن هذا الماذا مرتبط بماذا أصلي هو الموضوع الخالص والبسيط. وإذا تم بلوغ مصطلح القصدية واقعياً أو على الأقل بشكل مسبق في فكرة ما، فإننا نلاحظ أن الماذا النومائي، أي مضمون النوم ليس شيئاً آخر سوى القانون statut الحالي للتحديد النومائي للماذا الأصلي، أي أن الماذا النومائي هو الماذا الأصلي في كيفه النومائي. إننا هنا أمام كومودو-كيف-نومائي يجب تمييزه بعناية عن الكومودو النوازي، الذي هو كيف أنماط المعطيات الذاتية.¹ يظهر أننا أمام جدلية الواقعة والأيدوس، ذلك أن التحديد الأساسي يكون هو نفسه بين الماذا النومائي والماذا الأصلي، بين الموضوع في آنيته كواقعة والموضوع في آنيته المثالية تواطوا univocité صورياً، تعدّداً في درجات الكمال (المثالية)، إنما بالتأكيد الجدلية الدينامية للترعة المثالية exemplarisme، أو إذا شئنا أيضاً للمشاركة.

إن الطبقات المتنوعة التي حدّثناها، إن صح التعبير، في النوم على العموم، هي طبقات للبنية الصورية للنوم: صفة أو طابع - معنى، مضمون أو مادة-موضوع = س. هذه المصطلحات الثلاثة وهي: النوم، المعنى النومائي والموضوع تكون في تواصل قصدي. إلا أننا نتأمل القصدية هنا من وجهة نظر نومائية، أي في نتائجها بالأحرى، بدل من أن نتأملها في عملها التأسيسي.

على كل حال، يكون أمر مثل هذا أكثر صدقاً عندما يكون النوم باعتباره كذلك مؤسساً. لهذا أيضاً يكون الوصف النومائي تحليلاً ستاتيقياً، بحيث لا يعمل سوى على كشف علاقات النومات بالمعنى، والمعنى بالموضوع دون أن ينشط لأجل هذا، العمل الدينامي الذي يؤسسها. تكون القصدية التركيبية مترسبة في منتوجاتها Erzeugnisse، وهي بالضبط المنتوجات التي تصفها المورفولوجيا النومائية.

1 Ideen, I, p. 132.

لا شك أن القارئ قد أدرك غموض وضعيتنا. في الواقع لقد حاولنا توضيح المواقف التحليلية لكتاب "الأفكار" بخصوص النوام والموضوع، بواسطة تلميح سريع إلى قصيدة العلم، كما يتنا من خلال لغة خاطفة كيف تتأسس المتوجات القصدية المحللة بواسطة الوصف النومائي في حركة تأسيسية أصلية. إلا أننا نظن أننا لم نتجاوز الإطار النومائي الذي يملئ علينا الوصف النومائي للكوجيتاتوم باعتباره كذلك. وإذا كان سيرنا يبدو نوعاً ما أعرج، فإن الأمر لا يتعلق، مظهر، بل بواقع، ذلك أن كل دراسة للنوام تكشف عن التبعية التأسيسية الضرورية لهذا الأخير بالنسبة إلى نوازه المطابق. إن مورفولوجيا النوامات تتطلب مكملاً ضرورياً، وهو مورفولوجيا النوازات المطابقة، كما أن "المورفولوجيا الصورية للنوام" تتطلب مكملاً هو "الأنطولوجيا الصورية للنواز"¹. لكن لنلاحظ أن الموضوع نفسه هو الذي يُظهر هذه الحاجة. إن النوام نفسه يكشف مثلاً تريد ذلك روح الرد الترنسندنتالي، يكون سؤالا. النوام نفسه يكشف عدم كفايته في ذاته، والموضوع ذاته ينكشف باعتباره فهرست بحث ذاتي ومؤسس. يكون أنا الفينومينولوجي غير مبال، كما يتبع وصفه تنظيم الطبقات المتنوعة للكوجيتاتوم، وإذا لاحظ تمديدا ترنسندنتاليا فإنه يواصل سيره النومائي الأول في توضيح قصدي وذاتي. إن الانشغال الوحيد للفينومينولوجي هو التطابق، أي الوفاء للحس. ومن شأن القصدية نفسها التي تتميز بتعالى transcendance الذات أن تتكفل بإيصاله إلى نهاية البحث. يكفي أن نبداً بشكل جيد وسينتهي السير حتماً.

عموماً يكشف الوصف النومائي في نهاية سيره الموضوع الخالص والبسيط، القاعدة النهائية، إلا أنه لا يستطيع تحديده في ذاته، بل إنه يجعل منه س غير محدد لكنه صحيح مع ذلك، حسب إحدى وجهات النظر القصدية الممكنة. أما إذا استطاع الفينومينولوجي أن يثبت، حسب وجهة النظر الفينومينولوجية -

¹ Ideen, I, p. 246.

الترسندنتالية، أن الموضوع محدّد تماماً، فإنه لا يوجد أي سبب لأن نرى في هذا الس النهائي فرداً، بدل أن نرى فيه كلية العالم، أو الوجود نفسه إذا شئنا.

في الواقع إن التحديدات الوحيدة التي لدينا عن هذا الموضوع = س، هي تلك التي يمنحها لنا معنى نوامه المتضايّف¹. وهذه التحديدات تكون متغيّرة، في الوقت الذي يكون الموضوع وحده ممثلاً، ذلك أنه هو مبدأ وحدة هذه التعددية النومائية. وإذا كانت القاعدة، حسب هسرل، بالضرورة فردية، فمن الواضح أن الموضوع الخالص والبسيط هو هذا الفرد أو ذلك. سيكون لدينا إذن تعددية نوامات مطابقة لتعددية واقعية لموضوعات فردية. وسيكون بالتالي ما يّناه إلى حد الآن مجرد صورنة، مجرد عرض في نموذج مثالي (تجريد) لحالة خاصة بين آلاف الحالات. غير أنه بسبب نظرية الاتفاق فسيكون الفرق بين الموضوع الفردي وكلية الوجود (العالم) نسيباً تماماً: صحيح أن لكل موضوع فردي أفقا داخلياً، أي سلسلة من التحديدات التي تعرّفه بشكل خاص من الناحية الداخلية، إلا أنه يملك أيضاً أفقا خارجياً يعدّ الحقل اللانهائي لعلاقاته مع الموضوعات الأخرى التي تعرّفه نسيباً من الناحية الخارجية². غير أن الأفق الخارجي للموضوع الفردي هو في الواقع الأفق الداخلي لكلية الوجود، كما أن الأفق الداخلي للموضوع الفردي هو في نهاية التحليل الأفق الداخلي لهذه الكلية نفسها. بهذا يوجد تواصل متواطئ بين تحديدات الموضوع الفردي و تحديدات الموضوع الكلي، بحيث أن أحدهما هو الجزء والآخر هو الكل. طبقاً لهذا يوجد واقع واحد ونفسه هو القاعدة الواحدة والوحيدة لكل التحديدات الممكنة، ألا وهو العالم الكلّي Weltall، الكون العيني.

نتيجة لهذا يمكننا بكل تأكيد أن نتصور بأن الموضوع الخالص والبسيط = س هو فرد أو هو الكون نفسه. في الحالة الأخيرة نعر على المبدأ الإسموي

1 Ideen, I, p. 332.

2 Erfahrung und Urteil, p. 28-9.

السلي المحدّد nominaliste determinatio negatio، نظرا إلى أن التحديدات الموضوعية المعبر عنها بواسطة محمولات المعنى النومائي "تقلّص"، "تضيّق" الكون العيني بكيفية تجعلها لا تعطيه إلا في صورة أحد أجزائه. إنه تحديد مؤقت من دون شك، إلا أنه موجّه لأن يُتجاوز بسرعة، نظرا إلى أن مجهود المعرفة يتمثل بالضبط في تجاوز خصوصية الموضوع الفردي من أجل بلوغ الكلية العينية للموجود الكلي. إلا أن العالم، الكون قد صار منذ ذلك الحين فردا، بل الفرد العيني الوحيد. هذا الأخير تعبّر عنه صوريا البنية الكلية للموضوع عموما، لأنها قبل كل شيء بنية صورية للفرد باعتباره كذلك.

صحيح أن عدم تحديد الموضوع الخالص والبسيط يجعل من الصعب استعمال مصطلح فرد، لذلك ستكلم بالأحرى عن الـ "شيء ما" عموما Etwas، عن كل شيء وعن أي شيء، عن كلية الموجود، وبشكل أكثر عينية عن العالم، عن عالم الحياة.

إن الـ "شيء ما" الذي بلغناه هو إذن القاعدة الكلية لكل التحديدات، إنه مجموع الوجود، وهذا المجموع يُتصور بثلاث كيفيات هي:

1- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية باعتباره ص لا محددًا، تيلوس سرورة لامتناهية من المقاربات.

2- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية- الترנסدنتالية باعتباره موضوعية محدّدة بشكل تام، دافعا ترנסدنتاليا لتحقيق المعرفة.

3- صوريا، حسب الأنطولوجيا الصورية مثل الموضوع على العموم، أي كصورة موضوعية أساسية كلية.

4- الصّوريّة

إذا كان التفكير النوازي يعطي كيف النوازي لعالم الحياة، فمن الطبيعي أن يأتي الوصف النوازي في المقام الأول، نظرا إلى أن الاهتمام النظري يتجه أولا

إلى الموضوع، كما أن هسرل يوصي بعودة مؤسسة تقع فيما يسميه مستوى أولا من التفكير. غير أنه يجب علينا أن نفهم هذا طبعا بالنسبة إلى موقف التعليق الفينومينولوجي الذي تُمارَس فيه التجربة الترنسندنتالية المتعلقة بالعالم المردود، ذلك أنه بالنسبة إلى عالم الموقف الطبيعي حقا، فإن الوصف النومائي هو في الأصل تفكير¹.

إن التفكير النومائي يعلّق القيمة الساذجة لوجود وحقيقة الإثباتات المتعلقة بالعالم ويسعى إلى بلوغ أيدوسها المماثل. غير أننا لو حاولنا، كما يفعل هسرل ذلك في الأزمة، أن نعطي تحليلا *analytique* كاملا للتعليق²، فإننا نستطيع بكل تأكيد أن نتصور هذا الأخير كوسط كلي يستجيب فيه الوصف النومائي لأول حركة تجربة مباشرة، وبالتالي ساذجة بمعنى معيّن، بحيث لا يمكن سوى لسيرورة نقدية، عدا الوصف النومائي، أن تأخذ بالمعنى القوي اسم تفكير. إن عبارة هسرل التي يمكن أن تبدو للوهلة الأولى مدهشة، إن لم نقل متناقضة، تُبرّر على النحو التالي: إن المرحلة الأولى للتفكير يجب فهمها داخل الموقف المردود، وهذا هو التفكير حول النواز. سننتقل من النوم إلى النواز، ثم في مرحلة ثانية من التفكير إلى الأنا نفسه³. بهذا يبدئن هذا التفكير الأول داخل التعليق كيفية ثانية لموضوعة عالم الحياة، كيفية متميّزة تماما عن الوصف النومائي وتعمل على تخطّي السير العادي لتجربة العالم⁴.

إلا أنه إذا كان الوصف النومائي تدشيناً للتجربة الترنسندنتالية، فإنه ليس بإمكان تحليل كامل أن يهمل القضية الرئيسية المتمثلة في أن الظاهرة المتأملّة هنا هي ظاهرة ترنسندنتالية، أي ظاهرة خاصة، لا بشعور تجريبي طبيعي خاضع للربّة الفعالة المتعلقة بالأشياء المشكوك فيها في ذاتها، بل ظاهرة خاصة بشعور

1 Ideen, I, p. 362.

2 Krisis, p. 35.

3 Krisis, p. 175.

4 Krisis, p. 147.

مردود إلى خالصيته الأصلية كفعل مؤسس. إن الظاهرة الترنسندنتالية هي الظاهرة الخاصة للذاتية الترنسندنتالية. حيث أن معناها نفسه يتمثل في كونها مؤسسة بواسطة الأنا الترنسندنتالي، ومن هذه الزاوية بالضبط تُظهر ارتباطها الأساسي بالشعور المؤسس. بهذا تتحقق عينيا إعادة تقييم Umwertung الموضوع الطبيعي. هذا الأخير يكون مرتبطا في الأصل بعالم خارجي طبيعي، وداخل هذا العالم بموجود خاص يسمى الشعور التحريبي. هذا الارتباط بالموجود الطبيعي نفسه سيوضع بين قوسين، الأمر الذي لا يعني أن الموضوع المردود سمعته من الآن فصاعدا مطلقا. إن عبارة "واقع مطلق" (واقع أو حقيقة Wirklichkeit) لا تقل على العموم لامعقولية عن عبارة "مربع دائري"¹.

ليس هذا فحسب، هنا تظهر نسبية أخرى، نسبية ترنسندنتالية، بحيث أن الموضوع الطبيعي المردود إلى معناه الخالص ينكشف بشكل قصدي باعتباره متعلقا بالذاتية الترنسندنتالية.

إن النسبية الترنسندنتالية تؤسس وتبني النسبية الطبيعية نفسها، لهذا فإن الهدف الذي يعتبره الموقف الطبيعي مطلقا يصبح ذاتيا-نسبيا. إن أكثر أنواع الانحراف ثباتا، وهو الاعتقاد الطبيعي بالوجود المطلق للعالم المعطى، يخضع للتعليق، بحيث تحرر الأبوغية المعنى الأصلي للعالم وذلك بربطه تأسيسيا بالأنا. يوجد هنا بالفعل تحرر حقيقي، ذلك أننا في حالة انتقال من ارتباط (Bindung) إلى استقلال معط للمعنى على نحو أسمي.²

لكن ما الذي يعنيه هذا سوى أن العالم المعطى، النوم المدرك مباشرة، لم يعد معتبرا لا كعالم ولا كنوام، بل صار مستحوّبا في قيمته باعتباره معطى سابقا، باعتباره مدركا بشكل مباشر. بهذا يصبح التفكير ذاتيا و"خالصا"

1 Ideen, I, p. 134.

2 Krisis, p. 154.

بشكل واضح. ومن هنا لم يعد المؤسس ولا المعطى هما محل اعتبارنا، بل الإعطاء نفسه، التأسيس.¹

إن الأبوخية تكشف بوضوح أن الموضوع المردود، الظاهرة الترنسندنتالية هي موضوع مؤسس، وذلك بواسطة تحرير معناها الخالص. إن المفارقة المردودة تلعب دور الفهرست index والمسلك الناقل بالنسبة إلى التحليل الفينومينولوجي الذي يكون بهذا مقادا نحو التأسيس، ثم أخيرا (تيولوجيا) نحو الأنا.

إن هذه التوضيحات الأخيرة تجعلنا نفهم بكيفية أفضل لماذا كان التأثير الأول للأبوخية الترنسندنتالية يتمثل في إظهار الترابط التأسيسي للموضوع والشعور، للمؤسس والتأسيس، أي بكلمة واحدة، في إظهار القصدية نفسها فيما تملكه مما هو أكثر آنية، أي الكوجيتو.²

في الواقع إن التطور يكون كالآتي: إن الأبوخية تستخلص النسبية الترنسندنتالية للموضوع المردود إلى المعنى الخالص، أي قبلي التضاييف التأسيسي للنوام و النواز.³ منذ ذاك يكون الموضوع المؤسس هو فهرست تأسيسه الذاتي، وهذا نكتشف الذاتية.

من الآن فصاعدا فإن ما يصبح موضع شك هو عملية ظهور الموضوع، الظاهرة الترنسندنتالية، وهذا بواسطة تفكير حول الظاهرة الترنسندنتالية، إذن انطلاقا من الموضوع نفسه.

إن ما يهم الفينومينولوجي هو النمط الذاتي للإعطاء، التعددية الذاتية التي يظهر فيها الموضوع للشعور ويتأسس باعتباره كذلك.⁴ إذن بعد الوصف

1 Krisis, p. 158.

2 Krisis, p. 41.

3 Krisis, p. 46. »Das universale Korrelationsapriori«

4 Krisis, p. 147.

النوماني للمؤسس أي بعد الكوجيتاتوم والكوجيتو، يدعونا هسرل إلى تفكير صريح حول التأسيس الترنسندنتالي.

هذا نكون قد بلغنا الطريقة الثانية لموضوعة عالم الحياة، وهي الطريقة التي يتحوّل فيها النظر النظري من الموضوع، "العالم" المعطى نومانيا، إلى تجربة هذا الأخير، أي إلى الأنماط الذاتية لظهور هذا العالم نفسه¹. إنه التفكير النوازي الذي يفرض تحوّلًا conversion كلياً للاهتمام ومبادرة إرادية جديدة تماماً من أجل أن نعي أخيراً بطريقة تأملية بأن عالمنا الذي يُعَدُّ طبيعياً جداً إلى درجة أنه يبدو مطلقاً في ذاته، يتأسس أصلياً في الحياة القصصية الكلية للشعور من خلال تعددية الأشكال الذاتية المترابطة concordantes أحياناً وغير المترابطة أحياناً أخرى، التي يعاد تصحيحها مع ذلك مباشرة في هذه الحالة، في المعنى التركيبي لوحدة قصصية فريدة، في التيلوس المثالي لكل الحالات المعيشة الذاتية (النوازية)، وفي النموذج exemplaire المثالي لكل نوماتها المطابقة².

هذه الحياة القصصية ليست شيئاً آخر غير التأسيس الترنسندنتالي، أي الكوجيتو الكلي واللاهائي الذي يؤسس تركيباً كوجيتاتومه الكلي واللاهائي³.

إلى جانب التحديدات الموضوعية المتعددة للموضوع بصفته كذلك، وبصورة أدق من ناحية باعتباره أساسها المؤسس، فإن التحليل القصدي يدرك إذن كيف الذاتي المتعدد لأنماط إعطاء الموضوع، أي القبلي الذاتي، النسق الترنسندنتالي للقصصية المؤسسة للموضوع.

هذا يصبح التفكير علماً بكيف الإعطاء السابق للموضوع، من حيث أنه يوضّح الأساس الذاتي الأخير الذي يمنح "قوته" الأصلية لكل موضوعية، إنه إذن

1 Krisis, p. 38.

2 Krisis, p. 147.

3 Cartesianische Meditationen, p. 80.

جزء لا يتجزأ من هذه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، علم نهائي قطعي وكلي، مصدر كل صحة علمية¹.

هذا، ويجب أن نرتقب موضوعا ثانيا في الكيف. لقد سبق أن رأينا أن النوم نفسه يتضمن تعددية نومائية. إن المعنى مؤسس في الواقع من عدة محمولات موضوعية تحدّد نفس ذات المعنى *le sujet de sens* الموضوع - س الذي يكون قابلا للتحديد قبلها نومائيا.

بهذا نكون قد ميّزنا في هذه الآونة موضوعا أولا في الكيف، إنه الكيف النومائي للماذا الأصلي (المعنى المتغير والمتعدد للموضوع - القاعدة المطابقة)². إلا أن هذا الكيف، هذا المعنى النومائي هو ماهية مجردة، لحظة من النوم التام. من هنا يجب أن يتضمن هذا الأخير، إضافة إلى هذا - من أجل أن يتمكن من تبرير معناه كليا - ، الأنماط الذاتية لإعطائه الأصلي، أي ما يمكننا تسميته ترابطيا الكيف النوازي³.

بالتطابق مع هذا الكيف المتعلق بالأنماط الذاتية للإعطاء، تأتي صفة ذات امتلاء حدسي أكبر أو أصغر، للارتباط بالنوم، وهذا تبعا لكون الكيف النوازي إما أن يُستخلص في كليته التركيبية أو فقط جزئيا، بحيث سيكون النوم مدركا في شعور أكثر أو أقل وضوحا، إلى غاية الغموض الأعمى. إن مشكل الكيف النوازي يقودنا نحو مشكل الشعور الواضح العقلي. أي نحو مشكل البداهة، وبالتوازي نحو مشاكل الماهيات القصدية والمعرفية *cognitives*. بهذا يظهر النوم الكامل باعتباره متضمنا في ذاته بشكل قصدي النواز المطابق، أو المؤسس الكامل باعتباره متضمنا للتأسيس، أو الكوجيتاتوم باعتباره متضمنا للكوجيتو. إن المعنى الأصلي للنوم يتطلب بالضرورة هذا التضمن الذي من دونه لا يكون

1 Krisis, p. 149.

2 Ideen, I, p. 321.

3 Ideen, I, p. 323.

النوم مفهوما ترنسندنتاليا، الأمر الذي يعني من جديد أن الترابط الصريح وحده للنوم والنواز يكون ماهية عينية، معيشا قصديا مكفيا بذاته من الناحية الفينومينولوجية. إن النواز والنوام هما المكوّنان الواقعيان أو القصديان للشعور، بحيث أن تركيبهما في الكوجيتو الحي هو "المطلق" الفينومينولوجي الوحيد.

إن كل كوجيتو آني هو شعور بموضوع، أي شعور مؤسّس لموضوع، أو موضوع مرر ترنسندنتاليا. في الواقع لا توجد أسباب تجعلنا لا نثبت مباشرة القضية المتضايقة المتمثلة في أن النواز باعتباره كذلك هو كذلك مجرد، أي لحظة جزئية لمعيش قصدي كامل. إن معناه يتضمن بالضرورة النوام باعتباره قطبه القصدي. وبما أن معنى النواز ليس شيئا آخر سوى النوام، فإن العيني الوحيد هو النواز الكامل، النواز المتضمن قصديا لنوامه. هكذا يجب أن نقول بالتناوب إن النوام الكامل يتضمن قصديا النواز، كما أن النواز يتضمن قصديا النوام. بعبارة أخرى، التأسيس يتضمن المؤسّس والمؤسّس يتضمن التأسيس، وهذا ما يعبر عن الترابط الضروري والقبلي بين النوام-النواز، الترابط الذي يُعدّ نسبة متبادلة. إن هذا الترابط هو وحده الذي يضمن عينية *concrétion* الشعور. هذا يعني إذن في نهاية المطاف، القول إن القصدية وحدها هي التي تُؤسّس الشعور العيني، بما أن الترابط أو التضايق ليس شيئا آخر سوى القصدية نفسها. هذا الشعور العيني يمكن أن يعرف بدوره، بالتبادل كنوام كامل أو كنواز كامل. هذا يعني أننا نواجه مشكلة واحدة، هذه المشكلة هي المركز الوظيفي لكل الفينومينولوجيا، ذلك أن مشاكل العينية النوامية أو النوازية، مشاكل الشعور العيني، الترابط القبلي للنوام وللنواز، التأسيس الترنسندنتالي، القصدية نفسها، هذه كلها ليست سوى مشكلة واحدة تندرج كلها تحت عنوان واحد هو الكوجيتو.

من الواضح أن وجهة نظرنا الحالية لا تجعلنا نبليغ مباشرة الترابط في صورته الخالصة. في الحقيقة، إننا لا نتأمل بعد عملية ردّ العلم الموضوعي سوى عالم الحياة. هذا الأخير يحلنا، باعتباره مؤسّسا، إلى تنوّع عملية ظهوره الذاتي، (الكيف التوازي).

من المعلوم أن الترابط يأخذ في أول الأمر الصورة الخاصة للترابط بين عالم- شعور، وإن تجريد هذا الأخير يجعلنا نحصل على الترابط في صورته الأيدية eidétique، أي على الترابط التوازي- التوامي للشعور على العموم وللوجود على العموم. لم يبق في الواقع سوى أن نأخذ الترابط الواقعي: عالم- شعور كمثال مفتعل لنستخلص منه بواسطة منهج التجريد، البنية الأيدية الكلية لترابط كل موجود بالشعور. بهذا يمكننا أن نؤكد بأن كل موجود هو فهرست تعدّده المؤسّس النسقي. إن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية نفسها معيارية (تركيبية)، بما أنها توضّح بنية قصدية كلية يشارك فيها كل شعور فردي، وهنا نكون أمام صياغة (تركيبية) للمثالية الهوسرلية. كما أنه على صعيد المثال المفتعل يكون العالم و الشعور العيني مترابطين بشكل متبادل، فإن الأيدوس نوام والأيدوس نواز يكونان أيضا على الصعيد المثالي مترابطين بشكل متبادل، بحيث إذا كانت هناك مرفولوجيا للنوامات فإنه يوجد بالمثل مرفولوجيا للنوازيات¹. يوجد إذن تواز بين نوام- نواز، على الرغم من أن هذه العبارة تضعنا أمام إشكالات خطيرة. فمن جهة، لا يمكن أن يتعلق الأمر بتواز بالمعنى الدقيق، فلا يكفي أن نقول إن كل نوام "س" يقابله نواز "س". إن الترابط هنا هو مشاركة دينامية ومحققة، كما أن التوازي يكون موجّها، وهذا التوجيه هو القصدي نفسها، على الرغم من أن مفهوم التوجيه هذا غريب على الإطلاق عن مفهوم التوازي المأخوذ في ذاته. من جهة أخرى لا يمكن أن يتعلق الأمر بتواز واحد بل بعدة توازيات. سنرى أنه يوجد على الأقل توازيان، نظرا إلى أن النوام يتركب

1 Ideen, I, p. 247.

من طبعتين أساسيتين هما: المعنى والصفة التومائية.¹ هذان العنصران يجب أن يكونا مؤسسين أيضاً، وهما يحيلان إما إلى صفة تنتمي إلى فعل نوازي وإما إلى تأسيس مُجسّد أصلي. لهذا يجب أن نُميّز جيداً بين ترابط الموضوع طبقاً للمعنى نوماً معيناً وبين تأسيسه النوازي، وكذا ترابط الصفات التومائية والنوازية،² حتى يتسنى لنا أن نفهم بشكل أفضل وحدتهما كمبدأ قبلي ممكن. على أننا إذا أردنا أن ندرك سعة السؤال فإنه يجب علينا أن ننطلق من المعيش القصدي.

5- أدبية وإمكانية الحياة الشعورية، الزمنية المثالية للشعور

إن الحياة القصدية هي حياة "مُجسّدة"، بحيث أن الأنا يكون واعياً بموضوعاته وهو يعيش حالياً في هذا الوعي أو الشعور. لهذا يجب أن نُميّز دائماً بين الموضوع (النوم) والشعور بالموضوع (النواز). إن الأنا لا يعيش في الموضوع وإنما بالتأكيد في وعيه المتعدد *ses consciences* بالموضوع. هذا الوعي أو الشعور ليس شيئاً آخر سوى المعيش القصدي بالمعنى الأكثر اتساعاً الذي يتفق مع معنى الشعور نفسه.³ إن الأنا هو علاقة خالصة بالموضوع، ولا يستطيع بالتالي أن "يحمي" سوى في هذه العلاقة بواسطة "كوجيتاه"، الشيء الذي يجعلنا نتفادى ردّ الموضوع إلى عنصر واقعي للشعور (المثالية التحرييرية أو الذاتية، المذهب السيكلوجي). إلا أنه إذا كان المعيش القصدي هو حياة الأنا نفسها، فإنه لا يكون واعياً *conscient* بشكل مباشر، فهو ليس أول موضوع يتم إدراكه بواسطة الأنا، إننا نحتاج على العكس إلى تفكير من أجل إدراكه. ذلك أن ما يكون معيشاً لا يُنظر إليه على أنه معيش وإنما باعتباره مفكراً فيه *réfléchi*. والتفكير يغيّر بالضرورة موضوعه ويدرك فيه بدل موضوع أصلي موضوعاً من الدرجة الثانية، ذلك أن المعيش عوض أن يُدرك كمعيش فإنه لا

1 Ideen, I, p. 248.

2 Ideen, I, p. 249.

3 Ideen, I, p. 87.

يمكن أن يُدرك إلا كموضوع، الشيء الذي يُشوّه بالضرورة معناه الأصلي. إن العيش باعتباره معيشاً في الحال بواسطة الأنا في كوجيتاه الأصلي، لا يمكن أن يُدرك في الحال باعتباره كذلك، بحيث أن التفكير لا يمكن أن يُدركه إلا تحت غمط منعكس، ثانوي، أي غير أصلي ومتغير.¹ وهنا نجد الاختلاف الأساسي (اللاتطابق الأساسي) بين التحليل القصدي وموضوعه، أي التيلولوجيا اللاتمائية للشعور.

على الرغم من أن هسرل قد أشار إلى أن هدف التفكير لا يتمثل في "تكرار" الموضوع، إذا كان هذا الأخير لا يمكن أن يُدرك إلا تأملياً (كما هو حال العيش)، فإن المعرفة لا يمكن إلا أن تكون غير متطابقة وبالتالي خاضعة لهذه العملية المتميزة جداً في الفينومينولوجيا، وهي عملية الفهم البُعدي Nachverstehen. على أنه إذا كان التفكير بالضرورة غير متطابق، فإن التطابق يبقى مع ذلك المثل الأعلى الذي يتبعه. إن التحليل القصدي يسعى إلى "استدراك" "تحلّفه" المبدئي إلى ما لا نهاية. إن اللاتطابق الواقعي يسبق التطابق المثالي الذي يُعدّ الباعث الترنسندنتالي للتيلولوجيا القصدية للشعور. بهذا ينكشف المعيش باعتباره فكرة. كيف ذلك؟ لنأخذ مثلاً بسيطاً وهو إدراك الطاولة. إذا تحدثنا من الناحية النومائية نقول إن الطاولة تكون مباشرة "مُعطاة" هنا، إلا أن الإدراك المترابط يظهر متمتداً. بعبارة أخرى إن النوم واحد، إلا أن التجربة المؤسسة بتخاز سلسلة من المراحل المختلفة في تواصل أساسي وتيلولوجي، بحيث ألمح أولاً السطح الفوقي والرجلين، لكن الجانب الخلفي للطاولة، الدرج والرجلان الآخرين، كل هذا يغيب عني في هذه الآونة، بحيث أن مستوى جديداً من التجربة هو الذي سيعطيني هذه الأجزاء. إن هذا التابع للمراحل المتواصلة والمتضافرة يكون مُدركاً بشكل تأملي باعتباره كثرة من الحالات المعيشة القصدية المختلفة. لكن لا يمكن لتفكير نوازي بالتعريف أن

1 Cartesianische Meditationen, p. 72.

يدرك سوى معيشا واحدا. بهذه الكيفية تكون السلسلة الكلية للحالات المعيشة مُسجَّلة في الزمن، بل إنها تساهم بالأحرى في تأسيس الزمن، أي الأنا الخالص نفسه.

إن فعلا ما من أفعال التفكير لا يمكنه إذن أن يدرك سوى لحظة من هذه السلسلة، وهي اللحظة التي تطابق آنية هذه السلسلة وبالتالي آنية حياة الأنا. إن المعيش القصدي لا يمكنه أن يكون في وضعية الانعزال، ماهية عينية، ولا الآن الحالي الذي يُعرِّفه¹. إنه محصور ضمن المدّ المتواصل للحياة القصدية للأنا، هذه الحياة التي تُعدّ وحدها المعيش القصدي العيني والمستقل بشكل مطلق. هنا نعرّ من جديد على موقف فينومينولوجي على نحو أصلي، حيث يكون المجموع وحده عينيا، وبما أن المدّ المعيش، أي الحياة القصدية نفسها للأنا لا يمكن أن تُدرك في الحال في كليتها، إن لم نقل في صورة فكرة، فإن فكرة المدّ المعيش وحدها هي التي تكون عينية، أي الوضعية الكلية المجردة للحالات المعيشة الخاصة الواقعية². هذا التأكيد يُتحقق منه أيضا من خلال ظاهرة عدم وجود وحدة قياس أصلية ومحددة للزمن.

كيف يمكننا أن نحدد في الواقع أن جزء الزمن هذا هو وحدته البسيطة والأصلية؟ حتى التفكير النوازي نفسه الذي يدرك حاليا معيشا قصديا، ليس متأكدا بشكل مطلق من وجود معيش بسيط وأصلي في باطن التفكير. إن المعيش القصدي يكون أيضا مركبا من عدة حالات معيشة جزئية، فهو إذن تيار خالص أيضا كما أن تحديده عبارة عن فكرة.

من هنا فإن وحدة (قياس) المعيش القصدي، أي الزمن الفينومينولوجي ليس هو الآن (اللحظة instant عند ديكارت). إن وحدة المعيش القصدي هي

1 Ideen, I, p. 202.

2 Ideen, I, p. 201.

كليته نفسها، أي فكرة التيار الكلي لحياة الأنا، الكوجيتو اللامتناهي *infini* نفسه.

غير أنه حتى وإن كان الآن الحالي لحظة (غير قابلة للإدراك حالياً) من مجموع الحياة القصدية، فإن بنيتها الصورية ضرورية. في الواقع من البديهي قليلاً أن المذّ القصدي كلّه يمر من خلالها، وهذا المرور ليس واعياً بطريقة آنية بل بطريقة تأملية فقط، وبالتالي قصدية وكامنة، ذلك أنه إذا كان آنيا فإنه لا يكون منتبهاً. وإذا حوّل التفكير انتباه الشعور نحوه، فإنه سيدركه فقط باعتباره ما كان حاضراً على التو (*soeben Gewesenes*). إن الآن لا يكون أبداً مدركاً بصورة متطابقة في قيمته كأن حيّ، بل إن التفكير يدركه كعيش (سبق أن مضى). هكذا تبقى أصالة الآن نقطة-صفراء، وبالتالي فكرة. إن الآن المثالي هو إذن الصورة الضرورية القبلية للشعور نفسه. إن الآنية المتتابعة والمتغيرة للحالات المعيشة القصدية تكون خاضعة لصورة دائمة ومتطابقة، إنها صلة أبدية للماضي بالمستقبل. هذه الصلة الضرورية تكون مصورنة بشكل أيدي في البنية المثالية للآن، اللحظة الآنية للزمن. هذه اللحظة التي تكون في نفسها صورة فارغة ومتماثلة مُملأً بواسطة مادة جارية، وتولّف بهذا معيشاً قصدياً حالياً أصلياً، نقطة-صفراء، فكرة-حداً لسلسلة غير معرّفة من الحالات المعيشة السابقة والمستقبلية.¹ في الواقع، كل الحالات المعيشة الماضية تكون من الناحية المبدئية مرتّبة وفق المعيش الأصلي في نمط الآن الممتلئ، وبالمثل تكون كل الحالات المعيشة المستقبلية مستبقة ومحدّدة بواسطة المعيش الأصلي للآن. إن الآن الممتلئ، أي المعيش الأصلي الحالي يحدّد إذن نظاماً بُعدياً مزدوجاً للشعور، أفقين مترابطين لإمكانات الشعور. الأول هو أفق الماضي الذي يكون قابلاً للتفعيل بواسطة التذكّر المتحدّد *Wiedererinnerung*، والثاني هو أفق المستقبل من خلال التذكّر السابق *Vorerinnerung*. هذان المعيشان هما معيشان آنيان في

1 Ideen, I, p. 199.

ذاقهما، وذلك مع كونهما بالضبط تغييرات أساسية للمعيشيش الأصلي (الإدراك).
إنهما مؤسسان بشكل سابق بواسطة، وفي مجموعة مترابطة من الأشكال
الفينومينولوجية المعيشة بطريقة لا متأتملة، وهي: أنواع التذكر القريب والتوقع
القريب les rétentions et les protentions. بهذا يكون المعيشيش الأصلي في
نمط الآن الممتلي محاطا بأفقين زمنيين لإمكانات الشعور التي يوسطها
médiatise في تحوُّله الآني نفسه، الأمر الذي يضمن للشعور دعمومه و آنيته
المتواصلة.

يكون المعيشيش إذن آنيا من وجهة نظر وجوده الفعلي، وهذه الطريقة يكون
محاطا بأفاق ممكنة للشعور. أما من وجهة نظر تحديده الكلي فإنه يكون على
العكس ممكنا. هذه النسبيات المتبادلة تحدّد تيليولوجيته، سعيه القصدي نحو
الكلية المثالية والعينية. بهذا يكون الشعور هو نفسه حاليا وكامنا في المعنيين
المتبادلين الممكنين اللذين يعرفان بعدي القصدية، إنه حياة قصدية في الأساس،
تيليولوجيا لانهاية للكوجيتو، معرفة مثاليا بواسطة فكرة المدّ اللانهاشي للمعيشيش،
إنه أساسا انتقال من القوة إلى الفعل أو من الفعل إلى القوة، أي من الحادث
الجزئي إلى الكل المثالي النموذجي.

هذا الانتقال الذي يصف تاريخ الشعور نفسه يتجسد إذن في الانتقال من
الماضي إلى المستقبل، ومن هنا فإن بنية هذا الشعور هي نفسها بنية الزمن التي
تكون خاضعة للصورة التماثلة للتتابع وهي الآن¹.

6- صفاته النوار

يعيشيش الآن إذن في أفكاره بطريقة متنوعة أساسا، بحيث تعرف الحالات
المعيشة القصدية تعددية الأنماط المختلفة. لقد رأينا أساسا النمط الحالي والنمط
الممكن اللذين يتحدان بالانتباه وباللاتباه. إن الآنية والكمون هما نمطان كليان

1 Cartesianische Meditationen, p. 81.

للشعور، بحيث أنهما يعبران عن بنية صورية كلية تحدّد بُعديته المزدوجة bi-dimensionnalité. إن الآن هو الحالي الذي يخضع له الماضي والمستقبل خضوعاً تاماً. لكن في الآن نفسه يستطيع الأنا أن يعيش بطرق متعدّدة، ذلك أن الشعور يستطيع أن يدرك، يتذكر، يستبق في الحال. إننا هنا أمام أفعال للأنا Ichakte بالمعنى القوي. من الآن فصاعداً يجب أن تكون أفعال الأنا هذه هي موضوعنا، ذلك أنما تؤسّس الكوجيتو نفسه، تعرّف الشعور والحياة القصديّة باعتبارها آنية.

سنكتشف هنا إذن المتضايقات النوازية لصفات caractères/التلقسم. فكما يتقدّم الموضوع إلى الأنا المتأمل، نوماً باعتبارها "مدرّكا"، "متذكّرا"، "متخيّلا"، فإن النواز المؤسّس المطابق يتضح بالمثل أحيانا كإدراك أو تذكّر وأحيانا كتخيّل. بهذا يميّز النواز كمعيش نوازي خالص يميّز كيفياً. هذا، وينكشف "المتذكّر"، شأنه شأن التخيّل، كتغيير للصفة النومائية "المدرّكة"، حيث أن هذه الأخيرة كانت هي الصفة الأصلية التي تتوقف عليها نسبياً الصفات الأخرى، كما أنما كانت أيضاً "الأولى" التي تعرّف بشكل خارجي تغييراتها الثانوية الخاصة. يوجد إذن في النومات "قصديّة" نومائية. إلا أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكون القصديّة الحقيقية المؤسّسة، بل فقط متضايقاتها المؤسّسة. يجب علينا إذن أن نرجع إلى قصديّة بالمعنى الحقيقي، قصديّة لا يمكنها إلا أن تكون قصديّة نوازية، إنما بالضبط تلك التي تُظهر، باعتبارها موازية للقصديّة النومائية، التبعية النموذجية لأنماط الشعور فيما بينها. بهذا يحيل التذكّر إلى الإدراك، ذلك أن التذكّر هو في الواقع عملية إدراك ماضية un avoir-perçu، إدراك وقع في الماضي، ونتيجة لذلك فإن الإدراك ينضم إلى الشعور مع التذكّر نفسه. إلا أن الأمر لا يتعلّق باحتواء واقعي للإدراك في التذكّر، فالإدراك ليس متضمّناً في التذكّر، إلا أن التذكّر يحيل قصدياً إلى الإدراك، ذلك أنه بمثابة تغيير ثانوي له. وإذا كان هناك احتواء، فالأمر يتعلّق

باحتماء قصدي للإدراك في التذكر¹. نفس الشيء يصدق على التذكر المسبق، بحيث أن هذا الأخير هو إدراك في المستقبل وبالتالي فإنه يتضمن هو الآخر الإدراك تضمنا قصديا. بالمثل يكون التخيل شبه إدراك. يوجد إذن احتواء قصدي للشعور اللامتغير في الشعور المتغير، وهذا الاحتواء يعني حماية مثلما يعني تماما مفارقة. في الواقع، يتحدث هسرل عن احتواء لأن الأمر يتعلق هنا وهناك بإدراكات، وهذا الاحتواء يكون قصديا لأن الأمر يتعلق بأنماط مختلفة من الإدراكات.

إن القصدية تعبر في هذا المقام عن العلاقة النموذجية للشعور الأصلي بالأنواع المتغيرة للشعور. وهذه القصدية يجب أن تُفهم بالمعنى القوي لعلاقة مؤسسة، يكون فيها كل معيش "حسزا" *saisie* لموضوع، شعورا بـ...، والشعور بـ... يكون محققا حسب نمط أمثل، معياري في الإدراك. بكيفية عامة إذن يحيل كل معيش معين بصفة ثانوية، أي كل معيش متغير، بالضرورة إلى معيش غير متغير وأصلي، إلى معيش أول *Urerlebnis*. هكذا يحيل، في الحالة التي تشغلنا الآن، كل من المعيش المتغير للتذكر والتذكر المسبق، قصديا إلى المعيش الأصلي للإدراك. هذا الأخير هو وحده الذي يكون تقديما أصليا، أما التذكر والاستباق فهما نمطان لهذا التقدم، في صورة إحضارات*. مهما يكن بإمكان كل من التقديمات والإحضارات أن تكون آنية ومندرجة في الآن الشعوري، فإن هسرل يؤكد بقوة تأكيدته بأن الشعور المتغير والشعور اللامتغير، المعيش المشتق والمعيش الأصلي، مرتبطان بعلاقة قصدية. إن الأمر يتعلق هنا بتجلى أصلي للمثالية الهسرلية.

هذا، وما تجدر الإشارة إليه هو أنه يجب ألا نعتبر بأي حال من الأحوال المعيش على العموم بمثابة جنس تكون الحالات المعيشة الأصلية والمتغيرة أنواعا له.

1 Ideen, I, p. 250.

* *Präsentifications* : أي جعل الشيء حاضرا في شكل صورة.

إن موقفاً مثل هذا من شأنه أن يقودنا إلى تضمن واقعي للحالات المعيشة المتغيرة في المعيش الأصلي، أين يكون النوع جزءاً من الجنس ويكون الجنس محدداً للنوع بطريقة باطنية. في الواقع يربط بين الجنس والفصل النوعي علاقة المادة والصورة. يكون النوع إذن مركباً بشكل واقعي من الجنس والفصل النوعي، بحيث يؤسس بالضرورة مع هذين الأخيرين فرداً واحداً. غير أن المعيش المتغير (التذكر هنا)، وبكيفية كلية، كل تغيير يكون محدداً بشكل خارجي بواسطة المعيش الأصلي، ومن هنا فإنه يُعرف بعلاقته (قصديته) بهذا الأخير. إن المعيش المتغير لا يشكل مع المعيش الأصلي فرداً واحداً، على العكس إن المعيش المتغير والمعيش اللامتغير هما إثنان، فالعلاقة القصدية (الثالثة) نفسها التي تجمع بينهما تكون جدلية بالضرورة. إن المعيش الأصلي ليس كذلك جزءاً أساسياً من المعيش المتغير، لكنه يسمح بتأسيسه اشتقاقاً من الناحية المثالية. لا يوجد إذن بالنسبة إلى هسرل أي شك بصدد هذا الموضوع: إن القصدية النومائية تطابقها القصدية التوازنية بحد ذاتها. هنا من جهة، ومن جهة أخرى يرتبط النمط قصدياً بنموذجه *exemplaire*.

هذا، وإذا كان المعيش الأصلي جنساً فإنه يكون نوعاً *genos* بالمعنى المثالي لأفلاطون، أي "أولاً" معيارياً ومبدأً خارجياً للتعريف.¹

إلا أن تعددية الحالات المعيشة الآتية لا تنفذ مع تحديد *délimitation* الصفات التوازنية للتقدم. إن كل نوام مدرك أو متذكر إلخ.. يظهر بعد في الصفات التي تعرف قيمته الوجودية، بحيث يكون موضوع ما واقعياً، ممكناً، محتملاً، إلخ. بالمثل سنكشف هنا في النواز المؤسس المطابق صفات اليقين، التقدير، التخمين، إلخ. بهذا، فإن الصفات الوجودية للنوام تطابقها الصفات الاعتقادية للتواز، هذه الصفات هي صفات دو كسية أو نظرية - متعلقة بنظرية ما -، أي أنها تضع الوجود حسب هذا النمط أو ذاك. يوجد هنا من جديد

1 Ideen, I, p. 259.

علاقة قصدية للصفات الدوكسية فيما بينها، بحيث يتأسس نظام ما *ordre* انطلاقاً من الظن الأصلي *Urdoxa* الذي هو اليقين¹. هذا الأخير يمكن أن يتحوّل إذن قصدياً إلى تقدير، تخمين، سؤال، شكّ مثلما تتحوّل بالترايط صفة الواقع الأصلية المؤسسة إلى صفة ممكنة، محتملة، إشكالية، ارتيائية.

يجب إذن أن تكون هناك صورة-جامعة أصلية *Urform* تسمح بتوحيد وتنظيم التعددية الأساسية للصفات الدوكسية، بحيث يقوم يقين الاعتقاد، الصفة الدوكسية الأصلية، بهذا الدور ويكون بالفعل متضمناً قصدياً في التحولات المشتقة. إن نفس الملاحظات التي تصدق بالنسبة إلى صفات التقدم النوازية تصدق هنا بالمثل. إن هسرل يقدّم هذا التمييز بين جنس ونوع من جهة، وبين معيش أصلي ومتحوّل من جهة أخرى بخصوص الأنماط الدوكسية للشعور النوازي. إن تعددية الحالات المعيشة النوازية تنتظم إذن طبقاً لوحدة قصدية، بفضل هذا المبدأ النموذجي الذي هو الدوكسا الأصلية *Urdoxa*، المبدأ المثالي بما أنه تيلوس قصدية نوازية لانهائية.

إلا أنه سرعان ما تظهر من جديد تعددية، وبالتالي وحدة مشتقتان. إن كل نمط ثانوي يكون متعلقاً قصدياً بنمط أولي، غير أنه من الممكن أن يكون النمط الثانوي معتبراً كذلك بواسطة التفكير، فيتقدّم منذ ذلك الحين إلى الشعور كموجود أصلي وتخضع صفته الدوكسية المتغيرة لتحويل ثانٍ للمعنى، كما يكون معتبراً من الآن فصاعداً كدوكسا بسيطة بالمعنى اللامتغير. بعبارة أخرى يكشف التحليل الفينومينولوجي هنا عن الإمكانية الأساسية بالنسبة إلى كل معيش متحوّل لأن يُتأمل كمعيش أصلي طبقاً لاعتقاد بسيط وغير مشتقّ. إن كل نمط من الاعتقاد يمكن أن يُتأمل باعتباره اعتقاداً، وكل نمط من الوجود يمكن أن يُتأمل باعتباره وجوداً. في الواقع، إن إضافة صفات نوازية-نومائية *noético-noématicques* جديدة تؤدي إلى ظهور موضوعات جديدة في

1 Ideen, I, p. 259.

الشعور تكون مدركة بدورها كموضوعات أصلية طبقا لنمط اعتقادي أصلي.¹ لهذا أيضا كان الاختلاف بين غمط ولاغمط، بين شعور متغيّر وشعور أصلي نسبيا تماما، بحيث أنه من الأفضل التحدث بالنسبة إلى كل تجلّ للشعور، عن غمط للشعور. بهذا يكون المعيش الأصلي غمطا والمعيش المشتقّ كذلك. بهذا يتضمن "النمط" الوجود والاعتقاد بالمعنى اللامتغيّر. ولكي نشير كذلك إلى العلاقة القصديّة ستحدّث إذن عن غمط أصلي وذلك بتعيين الصورة النمذجية. كذلك يعتبر الإدراك و الدوكسا الأصلية غمطين أصليين للشعور. مع ذلك فإن الأمر لا يتعلّق فقط بسهولة لغة متبناة من خلال تبسيط التحليل. إن هسرل يريد أن يوضّح لنا أن النسبية المتبادلة لأغمط الشعور لاغماطية، (بالفعل إن إمكانية التحويل القصدي للدوكسا المتغيّرة إلى دوكسا أصلية تدشّن عملية موضوعة تحت الصورة الأيديّة إلى ما لاغماطية، وتسمح بتجاوز مبدأ اللاتناقض)، وأن النمط الأصلي، الشعور اللامتغيّر الأصلي يبقى فكرة، معيارا مثاليا. الشيء الذي سيظهر بعد بصورة أفضل مع السلسلة الثالثة من التغيرات الدوكسية التي هي الإثبات والنفي، فما المقصود بما بالضبط؟

إن الإثبات هو النمط الأصلي (الشعور اللامتغيّر) والنفي هو النمط الثانوي. يكون النفي في الواقع نفيا لشيء ما، الأمر الذي لا يعني على الإطلاق أن النفي يكون مباشرة وبالضرورة نفيا لإثبات ما. يجب أن نقدّم هنا تمييزا بين إثبات ووضع (Bejahung und Setzung)، وهذا التمييز ذو أهمية بالغة، بحيث يبدو أن الإثبات هو في الأصل تحويل وبالتالي شعور ثانوي، في حين يكون الوضع وحده غمطا أصليا (Urmodus). لكي نفهمه يجب الرجوع إلى نظرية التجربة والحكم. إن التجربة تحدث طبيعيا بطريقة متواصلة ومتشابهة، بحيث أن محمولات الموضوع تتضح تدريجيا، كما أن المعنى المستبقّ بشكل أصلي والذي يوجّه مثاليا السير المزعوم للتجربة يحتلّ تركيبا بطريقة متطابقة. غير أن التجربة

1 Ideen, I, p. 260.

الإدراكية يمكن أن تخضع لتغيرات أساسية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الشك الذي هو الخطوة الأولى للنفي الخالص والبسيط. إذا خلصت التجربة على سبيل المثال إلى تقييد modalisation الشك، فمن الواضح أنه لا يمكنها المكوث فيه، لذلك فمن الواجب تجاوز هذا الأخير، إما في موقف جديد وإما في نفي. هذا الإثبات وهذا النفي ليسا إذن أصليين بأي حال من الأحوال. إن صفتي الإثبات والنفي هما إذن صفتان ثانويتان للتجربة، وتعتبر حملي، صفتان ثانويتان للدوكسا الحتمية. إنهما تحيلان إلى صفة أصلية ومباشرة هي الإثبات الابتدائي أو الوضع الأصلي الذي ليس شيئا آخر سوى التجربة الخالصة والبسيطة *schlichte Erfahrung*، فإذا كان النفي يشطب فإن الإثبات يؤكد، يعطي موافقته لتجربة مصححة.¹ حقا يبقى من الصحيح أن النفي نمط من الإثبات، لكن يجب أن نضيف أن هذا الأخير متعلق هو الآخر بوضع أصلي. إن الإثبات والنفي كلاهما متعلق بدوكسا أصلية أولية. إننا إذن أمام تشابه قصديات تحدد *délimitent* مستويات متتابعة من الأصالة، بحيث أن النفي يمكن أن يكون معتبرا بدوره، شأنه شأن المعيش الدوكسي المتغير، كإثبات. إن الشيء المشطوب أو المحذوف، عوض أن يكون معتبرا كموضوع محوّل كنهيا، فإنه يكون معتبرا كموضوع جديد في دوكسا تكون أصلية هي الأخرى. بهذا يكون اللا-وجود (النفي) بمثابة الوجود بالمعنى اللامتغير (المثبت)، والنفي بمثابة الإثبات، وإلا وُضع اللا-وجود، الشيء الذي يدل على أنه إذا كان الشعور الأصلي مفهوما نسبيا للغاية، فإن النفي ليس بحال من الأحوال مفهوما أصليا، فـ"لا" لا يكون أبدا أصليا، والحكم السلبي ليس صورة أساسية.²

إن الوضع الابتدائي الذي هو التيلوس العادي للتجربة اللا-مكبوحة *non-inhibée* (المتطابقة والمتواصلة)، وبالتالي للحكم الحتمي المؤسس مباشرة

1 Ideen, I, p. 261.

2 Erfahrung und Urteil, p. 72.

على هذه الأخيرة، هو وحده الذي يكون أصليا. غير أن هذه التجربة اللا-مكبوحة، المتطابقة في كل امتدادها هي فكرة، معيار مثالي.

في الواقع تعرف التجربة تقريبا بصورة ضرورية تقييدات، في حين تكون الأصالة بالفعل ثانوية دائما بالنسبة إلينا (وجهة نظر فينومينولوجية-وصفية). إن هسرل يقدم لنا هذه العملية الموجهة إلى ما لانهاية نحو تبرير الأصالة النسبية للحالات المعيشة المتغيرة. إن التجربة المقيدة تدعو إلى "التفكير فيها" ونقدها، أي إلى تصحيحها، بحيث أن الصفات الدوكسية التي تعينها من الآن فصاعدا لن تكون أصلية بالمعنى الدقيق للكلمة، إنما أصلا مشتقة، ذلك إنما تحيل قصديا إلى مثال للتطابق المباشر الذي تسعى إليه كل معرفة عموما.

أخيرا يجب التذكير أنه كما أن كل الصفات النومائية تكون موضوعية، فإن الصفات النوازية المميزة هنا تكون هي الأخرى صفات نظرية - متعلقة بنظرية ما-، إنما تحيل قصديا إلى نموذج أول، كما أن الحقل الكلّي للنوازات يكون قبليا تحت سلطة هذه القاعدة الكلية التي هي الإدراك اليقيني المثبت. بالإضافة إلى هذا يجب أن نشير إلى أن وصفنا للصفات النوازية يملك أهمية كلية، بحيث أن كل نواز يتضمن تمييزا كيفيا، بالإضافة إلى ما يمكن تسميته "نواة" نوازية وطبقتين بنيويتين *structurelles* تطابقان في النوم الصفات والنواة النومائية التي سبق لنا الحديث عنها. مهما كان النظام *ordre* الفينومينولوجي للـ "تمثل" الذي نتأمله، فإن كل نواز (فعل إرادي) يتضمن أنماطا خاصة للأصالة وللثانوية، أنماطا خاصة للدوكساء، للإثبات و النفي. إن البنى النوازية- النومائية تكون ببساطة أكثر تعقيدا، لكن المبدأ القاعدي يبقى نفسه.¹

إن المثالية المتوافقة للشعور الأصلي إنما تتحلى بشكل أفضل هنا مع سلسلة الصفات المثبتة والسالبة وهي:

1 Ideen, I, p. 255.

1- قيمته- أي الشعور الأصلي- كمعيار مثالي لا يمكن أبداً بلوغه واقعياً، لا يمكن أبداً تحقيقه حالياً. 2- الارتباط القصدي لكل غلط بهذا الأول الأصلي أو القطب القصدي لكل غلط من الشعور المعيش. وهذه النقطة الأخيرة يجب أن نفهمها ضمن معنى التحويل القصدي. إن المنطق الصوري يتضمن من وجهة نظر تحليلية عدة مفاهيم لأحكام متميزة نوعياً.

أما من وجهة النظر التركيبية فيطابق هذه المفاهيم المتنوعة للحكم قصديات متنوعة تندمج إحداها في الأخرى بكيفية تجعلها تكون قصدية واحدة. هنا نعثر من جديد على وضعية مماثلة. لقد استوفينا ثلاث سلسلات من الصفات التومائية والنوازية التي يبدو أنها غير قابلة لرد بعضها إلى بعض، إلا أننا قد رأينا الآن أنه بالنسبة إلى السلسلة الثالثة (الإثبات والنفي) يحيلنا هسرل بصراحة إلى دو كسا أصلية. في الواقع يجب أن نقول إن الصفات الدوكسية والصفات المثبتة والنافية تحيل قصدياً إلى إدراك أولي أصلي. إن إثباتاً ما هو إدراك (شعور) مثبت ومؤكد لشيء ما، كما أن يقينا ما هو بالمثل إدراك (شعور) واقعي بشيء ما. لدينا هنا صفات نوازية، أي صفات لنواز أصلي، بالمعنى القوي. إلا أن الردود التي قمنا بها قد قادتنا إلى عالم الحياة، الشيء الذي يعني أن النواز الأصلي الذي هو الإدراك الأصلي لعالم الحياة هو الإدراك إذن.

إن صفات الاعتقاد والصفات الكلية للإثبات والنفي تحيل في الحقيقة إلى الإدراك، إلى الوضع الأصلي الذي تصفه بشكل مختلف. لهذا يجب أن نغيّر من جهة، النواز الأصلي (الإدراك في الحالة الخاصة) والنوازل الثانوية (التخيل، التذكر) التي تعد بالنسبة إليه بمثابة الأنماط المشتقة بشكل مباشر، والصفات النوازية الأصلية بحد ذاتها التي ستقوم بتعيين النوازل الأصلية والمشتقة (اليقين، الإثبات) وأنماط هذه الصفات نفسها (الشك، النفي. إلخ.) من جهة أخرى.

حسب هسرل، يبدو أن الإدراك نفسه ينتمي حقاً إلى الصفات النوازية. صحيح أن كثيراً من المشاكل ستتجمّع عن هذا، إلا أنه بالإمكان تجاوزها جديلاً.

في الواقع نستطيع أن نبين أنه مثلما يكون شعور أصلي ما غطا أصليا للشعور، في حالة ما إذا كان لا-غطا للشعور، فإن الإدراك يكون بالمثل صفة نوازية أصلية في حالة ما إذا كان لا-صفة، ما دام أنه قاعدة للصفات الثانوية. في الحقيقة إن مفهوم الصفة (qualité) يستلزم شيئا عرضيا. إن الصفة يمكن أن تبدل دون أن تُمسّ النواة المماثلة التي تلعب دور القاعدة، فالصفة النومائية على سبيل المثال متبدلة، لكنّ النواة النومائية متماثلة. بالمثل تعدّ الصفة النوازية هي الأخرى متبدلة كما سرى، لكنّ المعطى المادي (المهيولى) يمكن أن يكون متماثلا. مع ذلك فإن المعطى الهيلولاني hylétique ليس مؤسسا بذاته، إنه أعمى خارج وظيفته في النواز.

إذا كان الآن الإدراك مجرد صفة "عرضية" للنواز، فكيف نفسّر المضمون الهيلولاني للمعيش الإدراكي؟ لا شك أنه يجب أن يكون هنالك بالضرورة نواز أصلي، "نواة" نوازية أصلية، ولقد رأينا الآن أن الإدراك نفسه هو هذا النواز الأصلي المتعلق بعالم الحياة. من هنا يجب تصوّره - أي هذا النواز - كتجربة أولية، كمعطى هيلولاني يتمتع بذاته مباشرة بوظيفة نوازية، كتجربة "مطلقة" تكون كذلك دون أن تميّز نوازيها بواسطة صفة ما، تجربة تكون هيولاها بذاتها نوازا. هذا النواز "خالص"، أو هذه الهيولى "المؤسسة" هي فكرة لاهائية لم تتحقق أبدا، و لا يمكنها أن تتحقق في الواقع. غير أنه من الممكن تجريبها، أي استباقها في ذاتها (مثاليا)¹. إذا كان النواز الأصلي إذن "صفة" نوازية أصلية، فهذا يكون بالمعنى الذي نقول فيه أيضا إن الشعور الأصلي هو غمط من الشعور، بحيث لدينا هنا طابع للتجاوز الفينومينولوجي لمبدأ اللاتناقض بواسطة المبدأ الجندلي.

إن اللاوجود هو غمط من الوجود (اللحظة الأولى)، واللاوجود موجود est (اللحظة الثانية).

1 Erfahrung und Urteil, p. 346.

هكذا يستطيع هسرل أن يؤكد بالتوازي أن الإدراك "صفة" نوازية، وبأنه هو النواز الأصلي بحد ذاته المميز عرضيا بهذه الصفة النوازية. وعليه فإن كلا من الصياغتين دقيق:

1- التفكير النوازي يكشف عن سلسلة من الصفات المميزة التي تميل إلى صفة أصلية وهي النواز الإدراكي.

2- النواز الأصلي هو الإدراك الذي يكون وحده النواز بحد ذاته، المعين ثانويا بصفات نوازية.

في الحالة الأولى نستنتج أنه لدينا هنا التوازي الأول المستوى بين النواز والنوام المتعلقة هاتيا بالصفات النوازية- النومالية. في الحالة الثانية نستنتج أن توازيا آخر نواز-نوام سيدخل، إنه توازي النواة النومالية و"النواة" النوازية، ذلك أننا نبلغ بعد الصفة المتغيرة النواة الثابتة، القاعدة. لا شك أن كلا من الصياغتين دقيق، إلا أنهما لا يملكان نفس المعنى، فإحدهما ستاتيكية ثابتة، بحيث أن التوازي صارم وتحليلي: من صفة إلى صفة. الصياغة الأخرى قصدية، بحيث أن الإحالة إلى النواة، أساس الصفة، تكون صريحة. لو طبقنا في الحالة الأولى التوازي بصرامة، فإننا سنخلص إلى التأكيد بأن "النواة" النوازية هي عملية نوازية دون صفات، سنكون أمام تحييد، وسيكون هذا الوضع غير معقول بما أنه سينتهي إلى التعرف على الهوى والتحييد وسيهدم من هنا القصدية. في الحالة الثانية سنخلص إلى شعور نظري* أصلي هو النواز بمعنى الكلمة، أي الإدراك الذي فيه يصبح معنى عالمنا مشروعا.

لنلاحظ أخيرا أنه إذا كانت الصياغتان دقيقتين، إذا كان الإدراك الأصلي في آن واحد نوازا أصليا وصفة نوازية أصلية، فهذا بفضل هذا القانون الخاص بالمذهب المثالي exemplarisme، حيث تكون الوحدة باعتبارها قياسا للتعدد

* أي متعلق بنظرية ما.

في نفس الوقت جزءاً أساسياً من التعدّد و خارجة عنه. في الحالة الأولى يكون لدينا الإدراك باعتباره صفة أصلية، في الحالة الثانية باعتباره نوازاً أصلياً، الأمر الذي يمكن التعبير عنه بطريقة فريدة على النحو التالي: الإدراك هو لا-صفة، أي لا-مُط.

7- التبوّل المبولائي و الوظائف القصدية

لقد توصلنا إذن إلى تحديد مضمون المعيش القصدية تحديداً جزئياً. لقد بلغنا مع النواز المعتبر من الآن فصاعداً مستلزماً لأنماطه المشتقة، عنصراً يعرف الحياة الآنية للأنا. إن الأنا إنما يحيا في الشعور الحاضر *actuelle*، في الكوجيتو. ونفهم من "كوجيتو" المعيش النوازي، النواز عموماً. غير أن الحياة الآنية للأنا هي حياة واقعية للشعور، بحيث أن الأنا يعيش واقعياً في أفكاره. إن النواز لحظة واقعية للمعيش الكلّي. علماً أن هذا الأخير يتركّب من عدة لحظات تكون مترابطة قصدياً. علينا ألا ننسى في الواقع هذا المبدأ الأساسي، وهو أن النواز يكون دائماً شعوراً بشيء ما، فهو يتضمن إذن موضوعه بطريقة معينة، أو بالعكس يكون الموضوع لحظة من لحظاته، غير أن الموضوع هو التيلوس القصدية للشعور، وليس جزءاً أساسياً واقعياً منه. صحيح أن الأنا يكون واعياً بموضوعاته، لكنه لا يعيش فيها واقعياً. الموضوع هو إذن لحظة قصدية للمعيش، اللحظة التي تعرف بمعنى الكلمة حركة التعالي القصدية (التيلولوجي) لكلّ معيش. يجب إذن أن نتميّز بين مضمون وصفي ومضمون قصدي للمعيش، أو بين مضمون واقعي ومضمون قصديّ. إن الأنا يعيش واقعياً في نوازاته، لكنه لا يكون واعياً بشكل مباشر إلا بنواماته. فالحياة النوازية للأنا تكون واقعية، أما الشعور النوماتي فيكون قصدياً.

غير أن النواز، المعيش بحدّ ذاته يمكن أن يكون بدوره واعياً بشكل قصدي. وفي هذه اللحظة ترتبط به اللاهائية المثالية للقصدية المؤسسة. إن النظرة

الحدسية تنحج إذن نحو النواز مثلما تنحج نحو النوم الجديد، وتكون مدرّكة بدورها بواسطة نظرة حدسية جديدة إلى ما لا غاية. بهذا تكون الشغافية الكاملة للشعور، الشعور الكامل بالشعور فكرة لانهائية، وهذا بالضبط لأن كل شعور على العموم يكون بالضرورة قصديا، أي تيليولوجيا وليس مباشرا (ليس واقعيا). هذه المثالية اللانهائية ذات البنية المحددة ماهويا هي الوسيلة الوحيدة بالنسبة إلى هسرل لتجنّب المذهب النفساني التحريبي.

في الواقع، إن المذهب التحريبي ليس خاضعا إلى عملية لانهائية، نظرا إلى أنه لا يريد أن يعرف القصدية، كما أنه يخلط بين المضمون القصدي والمضمون الواقعي للمعيش.

إلا أن النوم متعدد، وهو يتضمن معنى وهذا المعنى يجب أن يكون له أيضا ضامن *répondant* في النواز، كما أن الصفة النومائية هي لحظة قصدية بعكس اللحظة الواقعية للنواز التي تطابقها. هذا، ويبدو أنه يجب أن تستجيب بالمثل لحظة واقعية للمعيش الكلي للمعنى النومائي، وبهذا نصل إلى المعطى الهولاني¹. في الواقع، إن ما نبحت عنه إنما هو الضامن للمعنى النومائي أو إذا شئنا، للموضوع أيضا، حتى وإن كان الأنا نفسه هو المتضايّف الصريح للموضوع. إنه مؤسس بصفة عامة بواسطة التعدد الواقعي لمعطيات الإحساسات التي فيها ترسم الخطوط العريضة للمعنى النومائي. إنه يبدو إذن مباشرة كتتنوع واقعي على عكس الوحدة القصدية²، ذلك أنه ينتمي إلى نظام مغاير للموضوع نفسه. إن المعطى الهولاني، الهولي بعبارات أيديّة، هو جزء واقعي من المعيش، بحيث أن الموضوع الذي ترسم خطوطه العريضة فيه هو لحظة قصدية لنفس هذا المعيش. الأول يكون معيشا بشكل واقعي وواعيا بشكل غير مباشر (تأمليا)، الثاني لا يكون معيشا بشكل واقعي، لكنه يكون واعيا قصديا. هذا الأخير هو

1 Ideen, I, p. 85.

2 Ideen, I, p. 94.

التعالي المثالي (اللاواقعي) للشعور. إن الهوى تعطي الموضوع بكيفية ما، إنما تعطي تحديداته الحسية المتنوعة، لكنها ليست هي هذه التحديدات الحسية نفسها. إن ما يصدق على التنوع الهولاني وحده هو هذا القول المأثور ليركلي: *esse est percipi*، وجوده هو وجوده المدرك. وجوده هو وجوده المعيش واقعيًا (ذاتيًا). إن هذا التنوع ليس هو إذن الموضوع الأول للشعور، ولا يمكن إدراكه، بخلاف ما يذهب إليه المذهب التجريبي السيكلوجي، سوى تأملًا. بالترابط يمكن أن يُعدَّ *esse* (الوجود) المتعلق بالنوم هو إدراكه *son percipi*، إذا تصوّرنا جيدًا الفرق بين تضمن واقعي في الشعور وتضمن قصدي.¹

إن خطأ علماء النفس التجريبيين وكذا ديكرت، في حالة ما إذا أراد أن ينتقل بشكل برهاني من فكرة (موضوع عمايت للشعور) إلى الواقع الخارجي، يتمثل بالضبط في فهمهم للاحتواء الضروري للموضوع في الشعور، للقصدية نفسها، كاحتواء واقعي، الشيء الذي يؤدي إلى تقليص الموضوع إلى المعطى الهولاني للإحساس، الواعي القصدي إلى المعيش الواقعي، والمفارق اللاواقعي إلى المحايث المباشر. إن المبدأ الفينومينولوجي المستخدم هنا هو أنه لا يوجد سوى موضوع قصدي واحد، سوى وحدة قصدية واحدة للشعور. إن ديكرت والمذهب التجريبي الذي نشأ عنه بطريقة غير مباشرة، يتصوران إذن وحدتين قصديتين، الشيء الذي يُعدَّ غير معقول بلغة فينومينولوجية. إنهما يفترضان علاقة إشكالية بين وحدة ذاتية داخلية ووحدة واقعية خارجية غير مجرّبة تأسيسيًا. وإن المذهب الدوجماتي نفسه يتأصل في هذا التناقض الذي ليس سوى تعبيرًا فينومينولوجيًا عن إحراج (*l'aporie*)^{*} الشيء في ذاته لكانط. إن ردّ الشيء في ذاته إلى المحايثة القصدية يسمح على العكس بتجاوز كل

¹ Ideen, I, p. 246.

* الإحراج هنا يعني وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجة في الجواب عن مسألة بعينها.

دجماطية بشكل نهائي، حتى سداجة الوصف النوماني، لأن هذا ربط له مباشرة بقبليّه التأسيسي.

إلا أنه لا يوجد بين المعطى الهبولاني والنوام تواصل مباشر أو واقعي بأي حال من الأحوال، نظرا إلى أننا هنا بصدد مستويين متمايزين لواقع لم يعد مؤسسا. إن التنوع الهبولاني يعطي، يخطط الموضوع، لكن ليس بذاته، لأن التنوع الهبولاني ليس في ذاته سوى مادة (وهذا ما تعنيه كلمة هبولي)، والمادة في ذاتها ليست قصدية. غير أنه لكي يكون هناك بالفعل نوام مؤسس يجب أن يقوم التنوع الهبولاني بوظيفة مؤسّسة بمعنى الكلمة، أي بوظيفة قصدية تمنحها له الصورة القصدية أي النواز. إن المعيش القصدي يتحلل إذن إلى مادة حسية *sensuelle* وصورة قصدية (الموربي القصدي)، إلا أنه لا يستمرّ إلا في، وبواسطة وحدة عناصره المادية والصورية¹. بهذا يمكننا أن نكرّر هنا العبارة الكانطية: المادة (الهبولي) دون الصورة القصدية تكون عمياء، والنواز دون المعطى الهبولاني يكون فارغا. إن اتحاد أحدهما بالآخر هو الذي يركّب واقعا المعيش الفردي. هكذا يدخل كل من الهبولي الحسية والموربي القصدي بشكل صريح ضمن العلاقة الكلاسيكية للمادة والصورة، بحيث أن العنصر المحدث الذي يُدرج بشكل نوعي القصدية في المادة العمياء في ذاتها، هو بالضبط الصورة القصدية، أي النواز. هذا الأخير يحقق إعطاء المعنى القصدي، أي أنه هو الذي يعطي معنى للمادة التي لا صورة لها *informe*. بهذه الكيفية يكون المعيش نوازيا عندما يتم إعلام الهبولي في الحال بواسطة لحظة نوازية، وعندما يكون لهذه الهبولي معنى بواسطة هذه اللحظة².

هكذا نرى أن النواز يؤدي وظيفة مؤسّسة، ووظيفة ترنسندنتالية، بحيث أنه هو الذي يعبر أيديا عن الشعور بشيء ما. إن الشعور، باعتباره يملك معنى،

1 Ideen, I, p. 208.

2 Ideen, I, p. 223.

يكون بالضرورة تيليولوجيا، أي نظاما مؤسسا لتتّوع هيولاني ذي وحدة تركييبية. إن الوظيفة القصدية للنواز تضع إذن بين الحالات المعيشة الهيولانية (لحظات مادية واقعية للشعور) والنوام (لحظة قصدية للشعور) علاقة تأسيس ترنسندنتالية، بحيث أنّها تكشف عن المعنى الموضوعي التيليولوجي للتنوع الهيولاني.

إذا كان للدراسة الخالصة للهيولى دلالة، فهذا ليس لذاتها وإنما في علاقتها بفينومينولوجيا الشعور الترنسندنتالي. إن الهيولى ليس لها معنى إلا على الصعيد الوظيفي، وهذا في حالة ما إذا كانت تعطي قاعدة مادية لتأسيس قصديّ.

هذا، ويجب أن نتميّز بشكل أعمق بين نواز ووظيفة، بحيث أن إعلام الهيولى بواسطة النواز هو الذي يعطي للأولى وظيفة قصدية. الوظيفة هي إذن الوحدة الإجرائية المؤسسة للنواز وللتنوع الهيولاني، وتطابقها الوحدة التركيبية القصدية للنوام المؤسس. صحيح أن الهيولى تؤدّي وظيفة، إلا أن هذه الوظيفة مؤسسة في ماهية النواز. بالمقابل لن يكون لوظيفة النواز قيمة إذا لم تجد تنوعا هيولانيا تقوم بإعلامه وتنظيمه قصديا في وحدة تركييبية. الوظيفة القصدية هي إذن الإنجاز أو الفعل الموحد والمؤسس للشعور، فهي التي تعيّن الممارسة الترنسندنتالية التيليولوجية للشعور نفسه، أي حياته القصدية. هذا، ويؤكد هسرل أن مشكل الوظيفة مركزي في الفينومينولوجيا، فهو عقدة التأسيس الترنسندنتالي المتأمل هنا في نمطه الأصلي، التأسيس الأصلي للموضوع التجريبي (الإدراك). إن الوظيفة القصدية تعرف فعل الشعور وتستلزم كل عناصره من هيولى-نواز-نوام، إنّما تظهر التواصل الديناميكي الأساسي لعناصرها، وتجعل من هنا العبارة الصارمة للتوازي النوازي-النوامي عبارة مخاطية.

إن الوظيفة النوازية يمكن أن تتخذ صورا جد متغيرة، فهي تتخذ هنا، في الحالة المميّزة للإدراك صورة إحياء بواسطة التصوّر الإدراكي (Beseelung durch Auffassung).

إن معطيات الإحساس عمياء في ذاتها، ولكي تؤدي وظيفة تأسيسية يجب إحيائها بواسطة إدراكات دالة، وهذا تصبح بشكل صريح "تمثّلات" أو عروضاً للموضوع النوماتي. بهذا نجد بين الهيولي والمورفي القصدي علاقات موازية لتلك التي تكون بين الصفات والمواد النوازية-النوماتية. إذا كان نواز واحد يمارس نفس الوظيفة، فمن الممكن أن يكون له بهذا عدة مواد مختلفة، أي أن نفس الإدراك يمكن أن يعطي موضوعات إدراكية مختلفة إذا تغيّر التنوع الهيولاني، كما أن تحوّلًا في لحمة الهيولي يجرّ معه تغييراً نوماتياً للإدراك. على العكس، يمكن أن يبقى التنوع الهيولاني ماثلاً، كما أن دلالة لن تكون أقلّ تغييراً لو تغيّرت الصفة النوازية (الوظيفة القصدية). هذا يعني أنه يمكن أن يطابق نفس المادة الحسية صفات نوازية متنوعة، وبالتالي موضوعات مؤسسة متنوعة. إلا أن النواز هو الذي يُعلم بالضرورة الهيولي، وهو الذي يُحدّد أساساً ماذا سيكون الموضوع المؤسّس (صفته)، وبشكل أكثر جذرية ما إذا كان سيكون هناك أصلاً موضوع مؤسّس أم لا (تأسيس منسجم concordante أو غير منسجم).

هذا يبدو أن اللحظة النوازية للمعيش هي التي تعطي المعنى التصوري *Auffassungssinn* للتنوع الهيولاني، كما أنّها هي التي تضمن أيضاً هذا الإعطاء الأساسي للمعنى الذي سبق أن تحدّثنا عنه. إن مفهوم التصور *Auffassung* هذا صعب، ذلك أنه يعيّن الكيفية التي يكون بها التنوع الهيولاني محقّقاً في الفعل النوازي، أو الكيفية التي يكون بها مدرّكاً، وهي الكيفية التي ستكون محدّدة بالنسبة إلى معنى النوام المخطّط في الهيولي. إلا أن هذا التصور الذي ينكشف للموضوع كل لحظة أولية للقصدية يكون متنوّعاً، بحيث يمكن أن يكون أولاً إدراكاً، تحيّلاً، تفكيراً، إلخ. إنه إذن فعل قصدي بمعنى الكلمة، لكنه يمكن أن يكون أيضاً مؤسساً بواسطة عمليات للأنا مشتقة وأقلّ أساسية، من توضيح، ربط، إدراك شامل، حفظ لجزء معيّن من الموضوع، اتخاذ موقف ثانوي، اعتقاد، إلخ.

في هذه اللحظة يمكننا أن نعرّف التصوّر كصفة للفعل بالمعنى القوي. أخيراً يمكنه أن يكون مجرد حركة وظيفية * Kinästhesie.

هكذا، عند إدراك بعض الرسومات الغامضة على سبيل المثال، فإن الرسم المدرك يمكن أن يتبدّل تماماً بتحويل بسيط للانتباه البصري. إن المادة الهيولانية تبقى متماثلة، كما أن النواز يبقى متماثلاً أساساً. الشيء الوحيد الذي يتغيّر هو الانتباه وتوجيه النظر. هذا المثال يبيّن على نحو رائع إلى أي مدى يمكن أن تكون التصورات ضئيلة، وإلى أي مدى تُعتبر مع ذلك لحظة رئيسية في تأسيس معنى الموضوع. إن الأمر لا يتعلق في مثالنا بحركة فيزيائية للجسم الخاص، وإنما فقط بتوزيع مغاير لثقل الانتباه على نفس الهيولى وعلى نفس الإدراك **.

إلا أن هذه اللحظة النوازية هي التي تضمن التأسيس الترنسندنتالي، ذلك أن التصوّر النوازي، الفعل النوازي في معناه الأكثر اتساعاً، يوجّه تيليولوجيا التنوع الهيولاني الأعمى في ذاته للإحساسات، ويؤسّس ترنسندنتاليا نواماً موضوعياً على أساس من تصورات متحركة. هذا النوم هو إذن نتاج التوحيد القصدي (التيليولوجي) للتنوع الهيولاني بواسطة وظائف نوازية للتأسيس. إن التأسيس الترنسندنتالي للموضوع (وحدة قصدية) في التنوع الهيولاني بواسطة وظائف نوازية، هو سمة المشكل الأساسي المتعلق بالواحد والمتعدّد، أي المتعلق بالمذهب المثالي. أخيراً، إذا تذكرنا أن التنوع الهيولاني المنشط في تصورات هو عملية ظهور الموضوع في حدّ ذاتها، يمكننا أن نقول إن الموضوع يتأسس في عملية ظهوره.

* Kinästhesie هي حركات وظيفية للجسم الخاص تغيّر الأفق القصدي للتجربة، تحدّد تنوع عمليات ظهور الموضوع المدرك، وذلك بإتاحة تواصل التجربة. مثل مختلف نقاط وزوايا النظر.

** في الواقع يُعتبر الثبات الفيزيائي حركة وظيفية أصلية، ذلك أن الراحة نفسها هي نوع من الحركة، بفضل المبدأ الجدلي الذي سبق اكتشافه.

cf. Krisis, p.108

هكذا نكون قد حققنا مع الكوجيتو، وبصورة أدق، مع توضيح الوظائف
القصدية للتأسيس، البرنامج المطروح في الأزمة، ألا وهو الموضوعة الثانية لعالم
الحياة في كيفه النوازي الخاص بالمعطى،¹ كما نكون قد بلغنا مع القبلي
التركيبي-التأسيسي للوظيفة البنية الذاتية التي يطالب بها المنطق الترنسندنتالي.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أيضا هو أن اقتصار عرضنا على التركيب
"الهيولاني- المورفي" *hylémorphique* للإدراك بملك قيمة مثالية، وأن كل
تأسيس موضوعي يتضمن بالضرورة هيول ومورفي قصديا. في الواقع، لقد
تناولنا مع هسرل الإدراك فقط، نظرا إلى كونه يشكل الإعطاء الأصلي
للموضوع الأصلي.²

بناء على ما سبق نقول إن النواز، أو اللحظة النوازية هي التي تقع على
عائقها مسؤولية التأسيس القصدي. إن الكوجيتو هو الذي يؤدي الوظيفة
القصدية للأنا (الأمر الذي سيتم التحقق منه أكثر، وبصورة أدق عندما نرى
بأن الأنا هو ذات خالصة -س-)، أي هو الذي يعطي للأنا موضوعه. إن الموضوع
إنما يتأسس في الحقيقة في الكوجيتو الذي يضمن التواصل القصدي بين الهيولي
الحسية *sensuelle* والنوام المؤسس. إنه هو الذي يضمن، بكلمة واحدة،
التسلسل المتناغم للتحفيز الترنسندنتالي، تواصل المفارقة القصدية للموضوع بالأنا.

8- الوحي العقلاني، بداهة وحقيقة

إن كيف النوازي لعالم الحياة يتبدى إذن باعتباره محدّ ذاته كيف التأسيسي
لعالم الحياة، أي تنوع الشعور المنظم تيلولوجيا الذي يتأسس فيه عالم الحياة،
الموضوع الطبيعي التحريبي للإدراك المباشر. بهذا نكون قد بلغنا الإعطاء الأصلي
للعالم (*Selbstgebung*)، أي مستوى الموضوع التحريبي، البداهة الأصلية. الشيء

1 Krisis, p.38.

2 Ideen, I, p.330.

الذي سيسمح لنا بتوضيح الطابع الفينومينولوجي النهائي الذي سيتصل ترابطيا بالنوام المؤسس والنواز المؤسس، أي العقلانية Vernünftigkeit باختصار.

في الواقع، يتعين على الموضوع عموما أن يتمكن من تبرير معناه، وكما نعلم لا تكون الصحة أصلية إلا في، وبواسطة الحدس. إن فعل الرؤية على العموم، البداهة هي وحدها التي تستطيع ضمان عقلانية نواز ونوام مطابق¹. من هنا فإن شرعية معرفة ما، هي مشكلة صحة عقلية أو حق ترنسندنتالي، بحيث أن البداهة أو فعل الرؤية عموما يعتبر ضامنا لحق ترنسندنتالي ومن شأنه أن يحل مسألة الحق Rechtsfrage. إن التماثل مع الحق واضح، لهذا يجب أن تبرز معرفة بديهية ما ادّعاءها.

إن البداهة هي "دعوى" للتبرير. أما الشاهد الرئيسي فهو التجربة التركيبية البديهية التي تؤسس بشكل أصلي الحق الترنسندنتالي. إن مشاكل البداهة، الصحة، القيمة، والحق المتعلقة بالمعرفة هي إذن مشاكل العقل وتُتضح في إطار فينومينولوجيا العقل.

غير أننا إذا قلنا "بداهة" فإننا نعني مباشرة قصدا وملء، أي قصدية عينية ومحقة. في الواقع لدينا في التجربة المؤسسة الأصلية الخاصة بالموضوع المفارق (عالم الحياة) قصد مستبق وملء مباشر لاحق. إن كل إدراك يبتدئ بتصور مبدئي. إننا نعلم أن اللحظة المبدئية الرئيسية للتجربة الأصلية تكون هنا، ذلك أنها هي التي تحدد بكيفية مثالية و فارغة أيضا (ممكنة) معنى الموضوع، أي الاتجاه المزعوم للتجربة نفسها. هذا التصور يمكن أن يكون متروعا إلى أقصى حد، كما نعلم، ويمكن حتى أن يكون إحاطة (Erfassung) شاملة بالموضوع. هذا الإدراك يكون فيه الموضوع مدركا لأول وهلة في كليته اللاحقة، الشيء الذي يفترض بديها تجارب سابقة لنفس الموضوع، تجارب مترسبة في التذكر القريب، وموقظة بواسطة تجربة جديدة مماثلة. يتأسس شعور التماثل أصليا في هذه

¹ Ideen, I, p. 136.

اللحظة التي تسمح بكيفية شبه تجريبية بالتنبأ بالسير اللاحق للتجربة، وإدراك كلية الموضوع نفسه بكيفية معينة. إن التصور بمحد ذاته لا يتضمن بالضرورة هذه الإشارة التجريبية، إنه فقط تلك الاستفاقة الأولية للشعور الأصلي والتخمين الأصلي لسير التجربة المؤسسة. إنه يحدد بشكل قبلي وتيليولوجيا التجربة الممكنة ويستبق بشكل معياري سرورة وملءاً مثاليا. إنه في الواقع اللحظة المبدئية للتجربة، البداية نفسها للتجربة. ككل بداية يستبق التصور هذه (تيلوس) بتعيين الأفق القصدي للشعور الممكن. إنه إذن من جهة استهداف Abzielung أصلي، و من جهة أخرى بداية للملء محقق، إن لم نقل تجريدا للملء المنجز، إنه يسعى، بكلمة واحدة، من خلال توضيح القصد نفسه، إلى أن يمتلئ في العملية المحققة لهذا الأخير. بهذا يكون متبوعا مباشرة بلحظات لاحقة، أي بتوضيح محدد، بحيث أن الموضوع المستبق مباشرة يستمر فيما يخص معناه في الظهور أصليا في كل تحديداته أو في جزء منها. منذ ذلك الحين نكون أمام حالتين: إما أن يتبع التوضيح الموضوعي سيرا منسجما ويمتلئ المعنى المستبق مثاليا بواسطة التصور بطريقة تركيبية وأصلية، وإما أن يعرف التوضيح، أي التجربة نفسها في كليتها، تقييدات ومنوعات تجعلها تنحرف عن السير المتواصل والمعين قبليا بواسطة التصور. في هذه الحالة ترغب التجربة في أن تكون مكررة، منتقدة، ومصححة، وهذا يهدف العثور من جديد على الوحدة المنسجمة الأساسية. من المؤكد أن القصد يمتلئ في هذه الحالة وتلك، أحيانا بشكل مباشر وأحيانا بشكل غير مباشر. إن تيلوس هذه العملية هو إذن بالضرورة حالة من الملء الكامل للقصد تطابقها من جهة، العقلانية الكاملة للنواز (إدراك) ومن جهة أخرى الـ امتلاء الحدسي الكامل للنوام (المدرّك). وهنا بالضبط يتعين موقعة الموضوع الثاني في الكيف، طبقا لهذا المفهوم الثاني الذي أدخله هسرل وهو النوام في نمط امتلاته.¹ إن المعنى لكي يكون مؤسسا تماما في ذاته، يجب أن يُعطى بطريقة أكثر أو أقل أصالة، أي طبقا لنمط حدسي

1 Ideen, I, p. 132.

أو غير حدسي. ليس امتلاء المعنى وحده هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار، وإنما حتى كيف امتلائه مهم بالمثل.¹ إن الإدراك هو بالضبط النمط الحدسي لهذا الكيف، وهذا على مستوى الموضوع التجريبي الطبيعي، بحيث هو الذي يعطي الحضور الجسدي للموضوع (Leibhaftigkeit)، وبواسطته يبلغ القصد الإدراكي درجته القصوى من الامتلاء الموضوعي (Erfülltheit). منذ ذلك الحين أصبح للنواز الإدراكي الحق في أن يوصف بالشعور العقلي، كما أن الموقف الإدراكي للموضوع أصبح مشروعاً من الناحية العقلية.

لدينا هنا الصفة الموضوعية التي رأينا أنماطها الأصلية ولمشتقة. إن الصفة الموضوعية لا تكون صالحة إلا على أساس معنى ممتلئ حدسياً، والصفة العقلية التي ترتبط على هذا النحو بمعنى معطى أصلياً، تكررُ لهاثياً نمط الامتلاء الحدسي للموضوع. إن الحدس المحرك يبرّر عقلياً صفات الاعتقاد والوجود.² بهذا تكون البداهة عملية نوازية لتحفيز قصدي ذي معنى حدسي تماماً، وهذه البداهة وحدها هي التي تكون بالفعل تأسيساً ترنسندنتالياً.

إلا أنه إذا كان النواز بديهياً بصورة شرعية، فإنه من حق النوم من الآن فصاعداً أن يأخذ صفة الحقيقة. إن حقيقة النوم إنما تتأسس في العملية الأصلية للنواز. في الواقع إن كل نواز، كل كوجيتو بديهي يطابقه بالضرورة نواز تكون كل صفاته (وعلى الخصوص صفات الوجود الأصلية: يقين- دوكسا) محفزة عقلياً. إن القصد الذي يعين قلباً معنى الموضوع في التصور يخضع خلال الامتلاء لعملية اختبار (Bewährung، بحيث أنه يتأكد أو يُلقى تبعاً لكون سير التجربة منسجماً أو غير منسجماً. بعبارة أخرى، إن الذات ترافق تجربتها المتعلقة بالأحكام مثل: الموضوع يكون بالتأكيد كذلك حين يسبقه القصد، أو لا يكون كذلك، إلخ.

1 Ideen, I, p. 334.

2 Ideen, I, p. 335.

يحدث في الملء مواجهة مستمرة بين القصد وامتلائه. إنه التأثير ذاته للتركيب الذي بفضلته يتأسس شعور بالمثل في التنوع الجاري للحالات المعيشة النوازية. يمكننا توضيح هذا الكلام أكثر بطريقتين:

1- في عملية الظهور المتعدد للتخطيطات *esquisses* تتأسس تركيبا مثالية موضوعية، أي وحدة قصدية ننظم حسبها هذا التعدد المؤسّس.

2- إن ما يكون صحيحا بالنسبة إلى الحدس (الإدراك) الحسي، يكون كذلك بالنسبة إلى الحدس الصنفي* *catégoriale*، ففي عملية الانتقال من حكم التمييز إلى الوضوح يتأسس شعور الهوية المثالية للحكم باعتباره كذلك، بمعنى أن استباق الدلالة الحملية الخالصة يُواجه بالمعطى الأصلي للموضوعيات الصنفية المدلولة *signifiées* نفسها. إن البداهة هي إذن، بكيفية عامة، الإدراك المؤسّس، فعل الرؤية الأصلي لهوية (كمية، وليس فقط كيفية) في، وبواسطة تعدد عمليات ظهور نوازية. بهذا يكون التركيب هو الصورة الأصلية للشعور، بحيث أنه يربط معيشا نوازيا بآخر، وبواسطة نظام قصدي، بنوام مماثل يتأسس فيه. صحيح أن القصد الحدسي والموضوع الحدوس مرتبطان مع بعضهما البعض ارتباطا قويا بطريقة لا واقعية، إلا أنها قصدية مثالية، أي تركيبية. إن وحدتهما هي ترابط مستمر، وبشكل خاص مواجهة محققة مستمرة في عملية الملء نفسها. هذه المواجهة تسعى أخيرا إلى تطابق القصد مع امتلائه الأصلي، والتطابق الكامل هو وحده الذي يضمن بشكل أصلي الحق الترنسندنتالي، أي الحقيقة نفسها.

بهذا فإن التحقيق *vérification* هو تطابق القصد الدال مع المعطى الأصلي للموضوع المدلول، والحقيقة هي حدّ (تيلوس) هذا التطابق، بحيث أنها تعبر عن التطابق *Deckung* الأخير والنهائي للقصد القبلي مع الموضوع المعطى أصليا في كل تحديداته. هذا يعني أن الحقيقة، تيلوس التحقيق لا يمكن إلا أن يكون ارتيايا.

* *judication*

هذه النظرية المتعلقة بالحقيقة هي نظرية هوسرلية خالصة على وجه الإطلاق، وحتى إن كان يبدو أنها تعيد مفهوما كلاسيكيا (الحقيقة-التطابق)، فإنها تطبع هذا الأخير بفارق قصدي نوعيا، أي بفارق مثالي كما سنرى لاحقا.

إنها قابلة للتحقق منها على كل المستويات الموضوعية: قبل العملية والعملية على حد سواء.

ستأملها هنا على المستوى الإدراكي، إلا أنه يجب علينا في هذا المستوى أن نتفق بخصوص مفهوم الحقيقة النقدية.

1- الحقيقة هي محمول *prédictat* الحكم، لكنها مؤسسة بشكل سابق في التجربة الأصلية.

2- إنها تأخذ نمطا "نقديا" لأنها نتيجة الربط بين معنى قبلي مستتب وعملية ملء هذا الأخير. هذه العلاقة المحققة تسمح بتعريف الحقيقة المؤسسة بشكل سابق في التجربة باعتبارها نقدية. على هذا النحو تكون هذه الأخيرة مستعدة للتعبير عن نفسها أصليا في الحكم، بحيث يكون التأسيس المسبق دائما استعدادا.¹ إن بداهة التمييز، أي معنى الحكم نفسه المتأمل كمعطى أصلي في ذاتيته المثالية، يمتلئ في بداهة الوضوح، أي في التطابق مع الموضوعيات الصنفية في مخططها كمعطى أصلي. إن البداهة تُعرّف هنا أيضا باعتبارها الملء الحدسي لاستباق قصدي. حتى إذا لم يعد الأمر يتعلق بمجلس إدراكي بمعنى الكلمة، فالأمر يتعلق دائما بمجلس، أي بشعور بديهي، بكوجيتو أصلي ومؤسس، حتى وإن كان يُسمى بمجد ذاته حدسا صنفيا. هنا أيضا يتعين علينا أن نتفق حول معنى الحقيقة النقدية.

إن الحقيقة تأخذ نمطين نوعيين طبقا لبعدي القصديّة. تكون الحقيقة بالضرورة نقدية، وكلمة نقدية تؤخذ هنا بالمعنى القوي والأول، أي بمعنى

¹ Ideen, I, p. 157.

الرجوع الانعكاسي (التأملي) للحكم المتميز إلى المعطى الأصلي للموضوعيات الصنفية المستهدفة ببساطة في هذا الحكم. هذا الرجوع هو تطابق انعكاسي ويعرف الحقيقة كشعور بصحة الحكم Richtigkeitsbewusstsein. الحقيقة هنا هي حقيقة الحكم باعتباره كذلك.

أنطولوجياً تكون الحقيقة حقيقة وجود Seinswahrheit، أي الموقف الدوكسي لموضوع حدسي تماماً، وبالتالي عجز عقلياً. هذه الحقيقة هي التعبير الصريح عن الحقيقة المؤسسة قبلها بواسطة التجربة. إنها تستلزم نفس المباشرة، وتفترض نفس التطابق الذي يملأ أصلياً القصد بواسطة التجربة المتطابقة، بحيث أنها تكون تبعا لذلك نقدية بنفس المعنى.

يوجد إذن عدة أنواع من البدايات (أو الحدوس العقلية).

الجلس الصنفي هو البداية الخاصة المؤسسة للموضوعيات الصنفية، أي للأشكال المنطقية المثالية-الموضوعية.

إن الجلس الأيدي، التحريد idéation (الذي غالباً ما نسميه أيضاً idéalisation) هو الجلس المؤسس للأيدوس. الجلس التحريبي أو الحسي هو الجلس المؤسس للموضوعات الطبيعية أو التحريبية، أي هو الإدراك، الذي نحن بصدد تأمله مثالياً في هذه الدراسة للكوجيتو.

على كل حال يجب ألا نعتقد بأننا نتعامل هنا مع أنواع للحدس غير قابلة للرد. إن الحدسين الأولين هما حدسان مؤسسان على الحدس الثالث، وهذا ما حاولنا أن نبينه بواسطة الرد الترنسندنتالي، بحيث أن رد العلم الموضوعي - الذي يعبر عن نفسه تطابقياً في الحكم - على العموم إلى عالم الحياة، يبين في الواقع أن الحكم على العموم، وبالمثل كل ماهية عموماً تفترض الإعطاء الأصلي للشيء الإدراكي. بهذا يكون كل من الجلس الصنفي والجلس الأيدي فعليين مؤسسين يميلان إلى فعل بسيط وأصلي. وهذا هو سبب الامتياز الدائم للإدراك

في الفينومينولوجيا الموسرلية، وفي نفس الوقت وجه "الواقعية" في هذا الفكر، ذلك أنه قبل الموضوعيات المثالية للعلم وأيدوسات الفلسفة يوجد الموضوعيات الطبيعية لعالم الحياة التي تكون مؤسسة مباشرة، أي مبررة عقليا في وبواسطة الإدراك.

إلا أن هذا الارتباط القصدي والأساسي لكل حنس بالحنس الأصلي لا يتضمن أي انتقاص من قيمة الحدوس المؤسسة، فكل واحد منها يملك بنيته الخاصة والنوعية وغط حقيقته الخاص. بهذا فإن الحقيقة على مستوى الأشكال المنطقية تكمن في الوضوح المؤسّس بواسطة البداهة المعطية للدلالات الصنفية، أي بواسطة ملء الدلالات المتميزة بواسطة الدلالات الصنفية الحاضرة بشكل أصلي. بالمثل فإن حقيقة الأيدوسات هي نتيجة الملء المثالي للقصود المطابق. في الواقع لا يتعلق الأمر هنا بحضور واقعي، وإنما فقط بإحضار *présentification* مثالي للموقف الأيدي. إن التجربة الأصلية المؤسسة للفكرة هي استباق مثالي قبلي، بل إن هسرل يؤكد أن البداهة المؤسسة لحقيقة مثالية هي إحضار خيالي، الشيء الذي يؤكد تأملاتنا بخصوص تجريد الصيرورة الكلية إلى فكرة، أي بخصوص الخيال الفينومينولوجي للـ "كما لو كان" *Als-ob*. في المقابل تتطلب حقيقة موقف واقعي من الناحية العقلية ملءاً فعلياً بحيث أن التجربة لكي تصل إلى حقيقة موضوعية يجب عليها أن تملأ فعلاً القصد القبلي للتصور، إذ لا يمكنها أن تكفي بوقوع إدراكات ممكنة.¹

يترتب على هذه التأملات ما يلي:

- 1- أن كل منطقة وجودية تطابقها بداهة (شعور مُعط) أصلية موافقة لها.
- 2- يوجد بالنسبة إلى كل موضوع بداهة قبلية ممكنة، بمعنى أن كل موضوع يستخلص معناه وجوده من تأسيس ذاتي، من إعطاء أصلي للمعنى.

1 Ideen, I, p. 345.

3- إن كل موضوع مؤسس هو فهرست تأسيسه الذاتي الضروري، بمعنى، كل موضوع يُحيل إلى تعددية نوازية يتأسس فيها. إن كل موضوع يجب أن يكون بإمكانه أن يُبرّر عقليا في بداهة، في فعل رؤية مناسب له. بهذا فإنه يعتبر بمثابة السلك الناقل للتحليل القصدي الذي سيسمح بإتمام الكيف النوازي لتأسيسه. إن التأسيس "للمشار إليه" يجب أن يكون من الممكن الكشف عنه منهجيا طبقا لنمط حدسي، بحيث أن الشعور القصدي يكون أساسا حدسيا، شفافا، وهذا إلى ما لا نهاية.¹

9- الأنا، الأنا الخالص، خطوات لامحددة - س

إننا هنا عند درجة ثانية من التأمل الذي يجعل الأنا الترنسندنتالي نفسه موضوعا.

في الواقع يكون النوام مؤسسا بواسطة وظائف قصدية لذات ما، بحيث يكون كل كوجيتو هو كوجيتو أنا معين.

إن الموضوعة الأولى لعالم الحياة تتمثل في الوصف النوماي الخالص. لقد سبق أن وجّهنا تفكيرنا أولا نحو النمط الذاتي لمعطى عالم الحياة الأصلي، أي للموضوع عموما. سندشّن الآن تفكيرنا ثانيا وأخيرا، وهو التفكير الذي يكشف لنا عن الأنا الخالص. هكذا يتجذّر مشروعنا مرة أخرى لِمَكْنَتنا من بلوغ الواقعة الأولية، الأساس القصدي النهائي، الأساس المطلق الوحيد أو الأنا الترنسندنتالي، الأنا الخالص، بكلمة واحدة الذاتية الترنسندنتالية التي تتعلق بها كل موجود بكل معانيه الممكنة. إنه نتيجة ضرورية لا يمكننا تفاديها إذا أردنا أن نكون فلاسفة. ذلك أن الكشف عن الذاتية الترنسندنتالية هو عمل الفلسفة الأولى. غير أنه لما كان عالم الحياة هو المفترض السابق المؤسّس للمنطق، كما سبق أن بيّنا، فإن موضعيته النهائية في، وبواسطة تحليل الأنا هي في الحقيقة

¹ Ideen, I, p. 371.

تكريس فائتي للمنطق تحت نمطه الترנסدنتالي. إن العودة إلى العقل، أي إلى التأسيس الأصلي والمطلق للموضوع عموما في الذاتية الترנסدنتالية، هي على هذا النحو عودة إلى العقل المنطقي. بهذا يكون كل عقل منطقيا بالضرورة، وهذا بالضبط لكونه يعبر (حاليا أو بالقوة) عن فكرة الشعور المؤسس. إن الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما للفكرة، للعقل هي منطق ترנסدنتالي، وهنا يكمن معناها العميق: إنها العلم المعياري بامتياز، العلم عموما، الأيدوس المثالي للعلم، العلم الأصلي، المنطق الكلّي، الفلسفة الأولى التي تؤسس على نحو أصلي كل العلوم الإنسانية، وهذا باتخاذها الذاتية الترנסدنتالية، باعتبارها أساسا فينومينولوجيا لكل واقع، موضوعا لها. إن الكشف عن الذاتية الترנסدنتالية هو الشيء الوحيد الذي يسمح إذن لهسرل بتحقيق مشروعه النقدي.

يوجد إذن تأسيس مجسّد في الكوجيتو، أي تأسيس موضوع ما بواسطة ذات ما. إن كل فعل، كل بدهاة تستلزم بالضرورة قطبين، هما الموضوع والآنأنا الخالص.

إن المعيش القصدي، أي الكوجيتو هو العلاقة الفعلية للأنأنا بالموضوع. إن كل علاقة تستلزم في الواقع حدّين، بحيث تحدّد هذه الثنائية الأساسية ثنائية وجهات النظر الفينومينولوجية، فتنبع لتأمّلنا العلاقة القصدية في هذا المعنى أو ذاك نتحصّل على وجهة النظر الفينومينولوجية- الوصفية (معنى موضوع - أنأنا)، أو على وجهة النظر الفينومينولوجية-الترנסدنتالية (معنى أنأنا-موضوع). لقد سبق أن رأينا الـ قطب- موضوع، كما رأينا كذلك العلاقة الفعلية. غير أن التفكير أو التأمل لن يكتمل الآن تماما إلا مع الموضوعة البديهية للأنأنا- (أنأنا- قطب). هذا الأخير يمكننا بلوغه إذا فكّرنا للمرة الأخيرة في النواز، في المعيش القصدي.

في الواقع يتضمن المعيش غموضا أساسيا، لقد تأملناه إلى حد الآن باعتباره الكمودو أو الكيف النوازي للمعطى الأصلي للموضوع. هنا نعر على وجه أول للنواز يمكننا تسميته وجها موضوعيا. لكن النواز معيش، لحظة حياة قصدية، وكل حياة تستلزم حياة، قاعدة ضرورية تعيش فيها بالتحديد. بهذا يكون المعيش القصدي في الأساس مزدوجا (الشيء الذي كان بإمكاننا الشك فيه، نظرا إلى كونه يحقق الوحدة الفعلية للموضوع والأنا): إنه يتضمن وجها ثانيا يسمى وجها ذاتيا ويظهر انتماء المعيش إلى ذات ما، أي أنه يسمح بإدراك المعيش القصدي صراحة باعتباره نمطا خاصا لحياة الأنا الخالص.¹ إن المعيش القصدي هو إذن كيف بمعنى مزدوج، فهو كيف المعطى الذاتي للموضوع (تأسيس)، وكيف حياة الأنا نفسها. في النواز يتحلى النوم والأنا في آن واحد.

هذا، ويجب التنبيه إلى أن المعيش النوازي ليس هو الأنا نفسه، بل إنه نمط من حياته، أو بصورة أدق هو حياته القصدية. هذه الحياة تكون متعددة بصورة بديهية، فقد سبق أن رأينا في دراستنا للكوجيتو التعددية الأساسية للحالات المعيشية. إلا أن الأطروحة الفينومينولوجية للوحدة القصدية تلعب هنا أيضا دورا، ذلك أن كل تعددية تستلزم بالضرورة وحدة تيليولوجية تنظمها. هذا التنظيم هو نفسه الشيء الذي يضمن عقلانيتها. إلا أن التعددية النوازية تعاد قصديا إلى الموضوع المؤسس، وهذا في حالة ما إذا تم تأملها باعتبارها عملية الظهور المؤسس للموضوع.

لو اعتبرنا الآن المعيش بمقتضى ازدواجيته الأساسية بمثابة كيف الحياة القصدية للأنا، فإنه يجب علينا أن ننظم تعددية الحياة القصدية للأنا حسب هذا الأنا بالضبط. بهذا ينكشف الأنا، شأنه شأن الموضوع، كنوع من المفارقة التي تؤلف تعددية حالات معيشة قصدية. إنه يفرض تركيزا ثانيا للمشعور المتعلق

1 Ideen. I, p. 195.

بالحالات المعيشة المتنوعة الموحدة قصدياً بواسطة صفتها المشتركة المتعلقة بأفكار أنا خالص وحيد¹. غير أنه إذا كان الأنا يتعالى بكيفية من الكيفيات على التنوع المنتظم لتحليلات حياته الخاصة، فإن الأمر يتعلق بتعال خاص، تعال لامؤسس، بل مؤسس بالأحرى. بالطبع "يتجلى" الأنا في الكوجيتو، وهو ككل موضوع آخر ليس بطبيعة الحال لحظة واقعية للمعيش. لكن الأمر لا يتعلق هنا "بمعيش" مثل بقية الحالات المعيشة. إن الأنا لا يتأسس في الكوجيتو، بمعنى أنه يكون مصمماً في المعيش، الشيء الذي يجعل في إمكان هسرل حتى أن يقول إنه لا يتجلى. إن تنوع المعيش هو الذي يظهر الأنا ويؤسس الموضوع في آن واحد، بحيث نكون أمام وحدة وتميز. إن الموضوع والأنا يكونان متضمنين قصدياً في الكوجيتو الحالي، أي عايتين للشعور. إلهما يمثلان نوعين من المفارقة بمعنىين متعارضين "تماماً": من جهة لدينا المفارق بحد ذاته، ومن جهة أخرى لدينا الترنسندنتالي، حسب مصطلح معبر في آن واحد عن الصفة "المفارقة" ومؤسس لوحدة الأنا الخالص. هذان القطبان مترابطان بشكل بديهي في عناية الشعور الكلي، ارتباطاً يعبر عن القصدية ويعرّف الإطار المحدد الذي يتحرك فيه التأسيس الترنسندنتالي.

إن التوازي نواز- نوام يوجد هنا من جديد مرة أخرى في صورة أكثر جذرية، على الرغم من استمرار صحة الانتقادات الموجهة إلى مفهوم التوازي. إن الأمر لم يعد يتعلق حقاً بالتوازي نواز-نوام، بل بالتوازي أنا-موضوع، أو متعالى-مفارق *transcendental-transcendant*. إن القصدية المستخدمة هنا تبقى هي نفسها، لكنها تكشف بطريقة غائبة عن أقطابها التيلولوجية النهائية.

لقد رأينا أن النوم يحيل هو نفسه إلى موضوع خالص، بسيط وغير محدد في ذاته (= س). هذا الـ س هو الذي يعرف القصدية "النومانية" للمعنى ويضمن مثاليا موضوعية النوم، ذلك أن هذا الـ س هو فعلاً فكرة الموضوع الذي نحاول

1 Cartesianische Meditationen, p. 100.

المعاني النومائية المتتابعة تحقيقه تدريجيا، إنه قاعدة التحديدات الموضوعية للمعنى النومائي، إنه إذن "ماذا" الكيف النومائي *le quid du quomodo noématique*.

سنعثر على إجابة دقيقة لهذه البنية في تفكيرنا حول الأنا، بحيث إذا كان التيار القصدي المعيش هو الكيف المتعدد للحياة القصدية، فذلك لأنه يستلزم بالضرورة قاعدة هي الأنا الخالص. بهذا يمكننا أن ندعو الحالات المعيشة القصدية في تنوعها كيفا حيويا يطالب، باعتباره كذلك، بـ "ماذا" حي هو الأنا الخالص. بهذا نرى مباشرة الوحدة الحميمية التي يولفها هنا الكيف والماداء.

هذا، وكما أن النوم الكامل يتضمن معنى نومائيا وموضوعا، فإن المعيش القصدي يتضمن هنا بالمثل كيفا حيويا وماذا حيا (أنا خالصا). إن الوحدة الحيوية التي يشكلها المعيش هي لحظة من حياة الأنا، إنه العيني الفينومينولوجي بالمعنى القوي، بل يجب أن نضيف بأن هذا العيني هو الحياة القصدية للأنا في كليته، الفكرة نفسها للتيار اللامعاني للشعور. بعبارة أخرى، إن كل فعل نوازي يستلزم بالضرورة الأنا، بحيث يكون الأنا بالضرورة حاضرا ويرافق أساسا كل معيش. بإمكان هسرل أن يعيد الصيغة المشهورة للاستنباط الترنسندنتالي لكانط: "يجب أن يكون في مقدور "الأنا أفكر" أن يرافق كل "تمثل"، علما أن "الأنا أفكر" بالنسبة إلى كانط هو الذات الترنسندنتالية الخالصة. إن الأنا يرافق كل معيش، إنه دائم (أو دائما "هنا")، إنه يرافقه بشكل أساسي، لأنه الأساس، الذات، أي القاعدة الأخيرة. إن الذات تعيش حياتها القصدية، وإذا كانت الحياة القصدية متنوعة، فإن الذات تبقى من جهتها متماثلة في ذاتها. أخيرا، بما أن كل تحديد يفترض قاعدة، فإن الذات ضرورية. إن المعيش لا يكون ممكنا إلا على أساس ذات دائمة، مطابقة وضرورية. هذه الأخيرة هي الأساس الأصلي الوحيد، المطلق الترنسندنتالي الوحيد.

إلا أن هذا الأنا الخالص، المطابق، الضروري يعيش بالضبط "في" حياته القصدية، إنه يقوم بوظيفته في الكوجيتو، كما أن حياته نفسها تركز على

الأنساق الترنسندنطالية ذات التأسيس القصدي. بهذا فإنه يولف وحدة عينية مع المعيش، بحيث أن التحليل هو وحده الذي يمكنه أن يحاول تأمل الأنا في خالصيته (أي كأننا خالص)، لكنه سيكون حيثن "تجريدا" ظاهرا. إن الأنا لا يمكن أن يستمرّ إلا في، وبواسطة المعيش، ومن هنا فمن الصعب بمكان إعطاء تحديدات أخرى للأنا عدا كونه مستمرا، مطابقا، ضروريا. معنى هذا أن الأنا الخالص في ذاته غير قابل للوصف، بل يمكننا إثبات شيء واحد فقط بصده، هو أنه الذات الترنسندنطالية لحياته القصدية، وأنه مطابق للتعدد الذي يؤسس الموضوع.

في الواقع، إن هسرل يذهب إلى أبعد من هذا، حيث يزعم أن الأنا الخالص لا يمكن أن يُعتبر لذاته، وتعبير أوضح لا يمكن أن يكون موضوعا لدراسة خاصة. لكن علينا أن نفهم هذا التأكيد في علاقته بنظرية العيني والمجرد. إن العيني المطلق هو الحياة القصدية الوحيدة، أما الأنا الخالص فيُعَدّ في ذاته مجردا *un abstrait*، لهذا فالتحديد الذي يلائمه بشكل مطلق هو تحديد الذات. وهذا المفهوم يستلزم مفهوم الهوية والديمومة. إن الأنا الخالص هو إذن الذات المتعلقة بالتأسيس الترنسندنطالي، الأنا- القطب الخاص بالقصدية، الذي يُعتبر مركز نقطة انطلاق كل وظيفة قصدية، أي نقطة انطلاق كل تيليولوجيا مؤسسة. باختصار إنه ليس سوى انفتاحا خالصا على الموضوع، أصلا خالصا *reiner Ursprung*. إلا أن هذه الذات، هذا الانفتاح على الموضوع يبقى في ذاته بسيطا و"فقيرا"، لهذا يتحدث هسرل بشكل رائع عن ثراء الأنا الذي يقوم في جملته في الكوجيتو، أي في الوظيفة القصدية الفعلية، ويتمثل ثراء الأنا هذا بالتحديد في عينيته، وبالتالي في حياته القصدية نفسها. أما في ذاته فهو بسيط، مشترك، مطابق من الناحية العددية وخال من التحديدات. إنه أيضا أصلي بالمعنى الأكثر قوة للكلمة. إنه إذن البدء المطلق الذي تطالب به الفينومينولوجيا، والذي يكون بصفته كذلك غير محدّد على الإطلاق. إنه غير قابل للوصف في ذاته، لذلك فالطريقة الوحيدة لجعله موضوعا هي وصفه في كيف حياته

القصدية، ولوتسن لنا وصفه لحصلنا بصدده على تمثّل Vorstellung يجعل منه موضوعا. إلا أن الأنا يأبى أساسا أن يكون موضوعا، وهذا بالضبط لأنه ذات خالصة. أما كوننا نجعل منه موضوعا، فمعناه أننا نهدم القصدية وبالتالي مفهوم الموضوعية نفسه.

الأنا هو ما بسببه يوجد موضوع ما، أي أنه المفترض القبلي الذاتي الضروري للموضوع عموما. إن الاعتراض الرئيسي الذي يقدمه هسرل ضد المذهب النفساني المنطقي هو أنه ليس علما ذاتيا بشكل خالص.

لكن إذا لم يكن من الممكن إدراك ووصف الأنا إلا في كيف حياته العينية، فليس أمامنا إلا أن نحيل هنا إلى البحث السابق المتعلق بالكوجيتو الذي تضمن ما هو أساسي بهذا الصدد.

هذا، ويترتب على التأمّلات السابقة أنه حتى وإن لم يؤكّد هسرل نفسه بأن الأنا الخالص = س، فإنه يحق لنا مع ذلك أن نزعّم بأن الأنا، الذات-الأصل الخالص للقصدية، والبدء المطلق لتيلولوجيا الشعور هو - س. إن "التوازي" ذات- موضوع يتأسس هنا بكل دقة، بحيث أن المعنى النومائي يطالب بذات - س (إنه الموضوع-القاعدة للمحمولات النومائية، الموضوع ببساطة). بالمثل يتطلب المعيش النوازي الذي يُعبّر عن الحياة القصدية للأنا، ذاتا خالصة = س. إن المتعالي والمفارق، أي التيلوسان النهائيان والمترابطان للقصدية هما بهذا مصطلحان غير محددين.

سنحاول الآن أن نفهم هذه النتيجة الرئيسية طبقا لوجهتي النظر الفينومينولوجيتين:

إننا نعلم أن المعنى النومائي يسعى إلى الالتحاق إلى ما لانهائية بـ س الموضوعي. طبقا لهذا يجب أن نؤكد هنا بأن الحياة القصدية تسعى إلى تحديد هذا الـ س الذي هو الأنا الخالص إلى ما لانهائية. إن الأنا الترتسندنتالي هو

فكرة، شأنه في ذلك شأن الموضوع. إننا نتأمل التيلولوجيا هنا من وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية المتعلقة بالفعل-الوجود، الذي تكون طبقاً له الواقعة موجودة وحالية *actuel* بشكل واقعي، والفكرة (تيلوس) ممكنة بشكل خالص (وبالتالي غير محدّدة حالياً). إلا أنه من وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية المتعلقة بالفعل-القيمة، تكون الفكرة معرّفة تماماً. إنها فقط محدودة حالياً بمعطيات التجربة المباشرة. إلا أن هذه الأخيرة لا تعطي سوى هذا أو ذاك المعيش الخاص.

10- الخاتمة العينية باعتبارها القصدية نفسها

على أنه حتى وإن كان الأنا غير محدّد، حتى وإن لم يكن إلى حدّ ما أي شيء، فمن الخطأ الاعتقاد بأنه لا يملك أي شيء.

يجب أن نستدعي هنا الخاصية التي يملكها كل فعل، والتي تتمثل في قدرته على أن يترسب في ذاته. إن كل فعل يترك على الأنا ما يشبه أثر، تحديداً يساهم في تعيين *concrétion* هذا الأخير. على هذا الأساس يكون الأنا الذي أدرك هذا الموضوع غير الأنا الذي أدرك ذاك الموضوع. يميّز هسرل بوضوح بين أنا-ذات خالص، أنا عيني، مؤسس بواسطة الرواسب العادية لأفعاله الخاصة، والحياة القصدية بمحد ذاتها. في الحقيقة إن الأنا إنما يتجلى في الحياة القصدية، كما أنه يتلقى وظائفه ويتجلى عنها في هذه الحياة. إلا أن ما يتبقى من هذه الأفعال القصدية يؤسّس المجال الخاص للأنا العيني أو المونادا، أي حقل انتماؤه. لكي نستخلص هذا الأخير بكل وضوح، فإنه يجب المرور أولاً بموضعة للأنا الخالص باعتباره كذلك. هذا يعني أننا في حاجة بالضرورة إلى تفكير أو ردّ ثانٍ ينقلنا من النواز إلى الأنا.¹

1 Cartesianische Meditationen, p. 44.

لا شك أن نظرية الأنا الخالص هذه نظرية ستاتيكية ساكنة بالفعل، ولقد سبق أن رأينا أن مفهوم التوازي نواز-نوام نفسه كان مفهوما ثابتا. إن القول إن الأنا = س يكافئ مع ذلك القول إن الأنا هو البدء المطلق للقصدية. هذا يعني إذن أننا نجعل منه الأساس الأصلي للقصدية، نقطة انطلاقها، وهذه الصورة نكون قد أدمجناه بمعنى من المعاني في القصدية. إن التمييز بين حياة قصدية وأنا خالص هو نتيجة عملية تجريد، وباعتباره كذلك فإنه لا يمكنه سوى أن يكون ثابتا، نظرا إلى أن العيني نفسه هو مدّ (أو تدفق) المعيش. صحيح أن الأنا مفارق بالنسبة إلى تنوع حياته العينية، إلا أن هذه المفارقة هي كما نعلم، مفارقة محايدة. إنها جزء من تيار الشعور، لحظته الأولى، أصله وبدايته المثالية. يعتبر الأنا الخالص بمثابة كوجيتو حالي، أساس كل تأسيس.

إن المفهوم الدينامي والفيثومينولوجي في الأصل لـ "ممارسة" قصدية بمَوْض على هذا النحو المفهوم الثابت للأنا الخالص = س، أي أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية محل محل مفهوم الذات الخالصة.

إن الأنا الخالص المعتبر أساسا كفعل لا "كملكة" فعل (قوة)، يتطابق مع التأسيس الترنسندنتالي، وهنا نكون أمام إحدى سمات المذهب الإسمي الهوسرلي*. صحيح يمكن أن يبدو الفارق بين الذاتية الترنسندنتالية والذات ضئيلا، إلا أن الاختلاف بينهما كبير كما سنرى. إن الأنا ذاتية واعية، عملية شعورية آنية أو كامنة، قصدية مؤسّسة، أي حيّة، إنه الوجود المطلق في شكل حياة قصدية. بهذا يعرف الأنا عالم الأشكال الممكنة للتجربة، وبما أن هذا العالم لا متناه، فإن الأنا يمثله في صورته المثالية، الممتازة، صورة البدهاء نفسها، بحيث إن الأنا هو الذاتية المؤسّسة ذاتيا وبالتالي القطعية بالضرورة، ومن هنا فإنه يتفق مع ممارسة القصدية ذاتها تحت نمطها الممتاز للبدهاء، بحيث يكون الأنا نفسه

* هذا المذهب الإسمي يسمح بالتعبير بطريقة جديدة عن الآنية المبدئية (المثالية) للشعور.

عقلا، أي صورة ذاتية للموضوع على العموم، الشيء الذي يقطع من جديد تحليلنا السابق الذي يبين أن العقل هو الموضوعة المثالية للتأسيس المنحَـز. هكذا، كما أن العقل أو البداهة هما التأسيس الأولي (Urstiftung) الترنسندنتالي في صورته التامة، أي المثالية والمعيارية، فإن الأنا الترنسندنتالي هو أيضا الأنا الأصلي، Ur-ich، القصدية نفسها في ممارستها النوعية الحية بواسطة ذات لا يمكن أن تنفك عنها. بهذا يبدو أن الأنا يتأسس في تيار حياته القصدية نفسه.

هذا، وتجدر الإشارة أيضا إلى أن الأنا الخالص - س لا يكون مبررا بعد بشكل عقلائي، إذا اكتفينا بالكشف عنه بواسطة تحليل ستاتيكي (منطقي-موضوعي)، حيث يفترض كل محمول بالضرورة ذاتا مماثلة، وهذا طبقا لضرورة تحليلية.

إن كل موضوع يجب أن يبرر حدسيا. وإذا كان من غير الممكن أن يُستثنى الأنا من هذه القاعدة الأساسية، فإن الأنا الخالص والترنسندنتالي يجب أن يبرر بدوره حدسيا في بداهة عقلية. غير أنه مادام أن هذا الأنا معطى في، وبواسطة تيار معيشه، فإن التبرير العقلي الوحيد للأنا سيكون إذن ذلك الذي يضمن لنا الفكرة ذاتها الخاصة بالمجموع اللامتناهي للتيار المعيش، علما أن الفكرة وحدها هي التي تكون عقلية وتعبر عن التأسيس التام لمثلها idéat. بعبارة أخرى، إنما يتأسس الأنا الخالص في الكوجيتو.

لنوضح المسألة أكثر: لقد سبق أن رأينا أن الكوجيتو يُعرف أساسا كقصدية بين قطبين هما (الأنا الخالص والموضوع). كل منهما هو فكرة تتحقق عينيا بشكل تدريجي ومتربط (بفضل الترابط نواز-نوام نفسه). إن المعاني النومائية المتتابعة تسمى إلى تحقيق غمط امتلاء الموضوع الخالص والبسيط. وبشكل مترابط تسمى التوازات التأسيسية المتنوعة إلى تحقيق غمط امتلاء الأنا الخالص، أي الأنا المونادولوجي الشخصي. إذا كان الامتلاء الحدسي للموضوع حقيقة من جهة، فإن الامتلاء العيني للأنا هو عقل، بما أننا رأينا في الحين أن الأنا الخالص،

أو الذاتية الترنسندننتالية تتطابق مع التأسيس القصدي نفسه. إلا أن الحقيقة والعقل يُعتبران بدورهما قطبين مثالين للشعور الممكن. النواز والكوجيتو الفعلي هما وحدهما اللذان يضمنان الآلية الفعلية (الوجودية) للشعور. إن الكوجيتو هو الذي يتحمل مسؤولية الموضوع والأنا، كما أن تاريخه هو الذي يؤسس الزمن نفسه، أي هذا الشعور بالزمن *Zeitbewusstsein* الذي يتأسس فيه الأنا عينا. بهذا فإن تأسيس الموضوع وتأسيس الأنا بمعنى قوي، فكرة الموضوع وفكرة الأنا مترابطتان بالضرورة، بحيث عندما تكون إحداها في تمامها، تكون الأخرى كذلك. إن أنتليشيا أو كمال *l'entéléchie* الموضوع تستلزم وتحيل بالضرورة إلى أنتليشيا الأنا، الأمر الذي يُعدّ تعبيرا آخر وحديدا بالنظر إلى نتائج سبق اكتشافها:

1- إن كل موجود تطابقه بدهاة عقلية ممكنة مثاليا.

2- كل موجود يستخلص معناه وقيمته نفسها من إعطاء أصلي هو فهرسته.

هذا، وممكن البنية الزمنية للشعور التحليل القصدي من أن يستبق مثاليا الكوجيتو المطلق، أي في آن واحد وبالترابط النوام المطلق الذي يتطابق مع الموضوع الحدسي بشكل تام، وكذا النواز المطلق الذي يتطابق مع الأنا الخالص العيني والشخصي تماما، بكلمة واحدة الشعور الواحد واللامتناهي المعروف بواسطة تطابق عقل لامتناه مع حقيقة لامتناهية.

بهذا ينحل من حيث المبدأ (أي مثاليا) المشكل الرئيسي للتأسيس الأصلي *Urkonstitution* للأنا. إن الأنا يحيا حياته القصدية الخاصة. وهذه الأخيرة باعتبارها لامتناهية، لا تكون معطاة بشكل أصلي إلا في فكرتها التي تبرز عقليا موقفها القطعي. غير أنه ينبغي ألا ننسى أن حياة الأنا تكون معيشة واقعية بواسطة الأنا. الأنا الخالص يتأسس إذن في العناصر الواقعية للمعيش القصدي: الهوى والنواز. هذان الأخيران يخضعان للصورة الضرورية والكلية للزمن التي تؤسس باعتبارها الصورة نفسها للأنا الحي، التركيب الأصلي (*Ursynthese*)

للحالات المعيشة القصدية.¹ إن تأسيس الأنا سيكون إذن بالضرورة تاريخياً، أي موجّهاً تيلولوجياً، وبالتالي قصدياً، غير أنه يجب علينا أن نفهمه بمعنى مزدوج. في الواقع إن المعيش القصدي مزدوج، وهذا من حيث أنه عملية ظهور الموضوع والأنا في آن واحد. إن تأسيس الموضوع يكون مرتبطاً بالتأكيد بتأسيس الأنا. مرة أخرى يظهر التوازي هنا، غير أنه علينا ألا نوحّد بين التأسيسين المترابطين هنا، حتى لا نقع في المذهب النفساني، إذ أنهما متضمنان قصدياً في بعضهما البعض. هناك إذن تركيب مجسّد بالضبط، تركيب آخر مؤسّس للذات بالضبط. هذا الاستقطاب الثاني للتيار المعيش للشعور هو الذي يوحد قصدياً الحالات المعيشة التوازلية باعتبارها حالات معيشة (أفكاراً) لنفس الأنا. بهذا، لو تمسكنا بعناية بقصدية هذا الترابط، فإننا نستطيع أن نقول إن تأسيس الأنا هو تأسيس للموضوع، وهذا بالمعنى الذي يتحوّل لنا الحديث عن بركليانية هسرلية -نسبة إلى بركلي-.

في الواقع يتأسس المعنى بإعطاء معنى لنفسه، وهذا ما يسمى التأمل الذاتي *Selbstbesinnung* للذاتية الترنسندنتالية. هذا المعنى يعرف القصدية المؤسسة للموضوع، وبالتالي لا يمكن سوى أن يكون نوماً، موضوعياً. بهذا فإن التأسيس القصدي للموضوع هو الإعطاء-الذاتي الأصلي لمعنى الأنا، بعبارة أوضح، إن التأسيس الترنسندنتالي للموضوع هو الشعور الترنسندنتالي بالذات.

بهذا ينتهي نقد الموضوع، أو نقد العلم إلى تأسيس الأنا نفسه بنفسه. يكون الموضوع في الواقع منتقداً، أي موضّحاً عندما يتم توضيح الكيف التوازي للوظائف القصدية التي تؤسّسه، أي عندما يتم تبرير معناه تأسيسياً. إلا أن هذه الوظائف هي نفسها ووظائف القصدية العينية التي فيها يعيش الأنا وفيها يؤسّس معناه الخاص، بحيث أن الأنا يخضوعه للنقد يؤسّس معناه الخاص انعكاسياً أو تأملياً، وهنا تكمن الإمكانية الأساسية لطبيعته. أما في حالة ما إذا اكتشف

¹ Ideen, I, p. 292.

تأسيساً أن معناه هو الموضوع القصدي، فإنه يتأسس بذاته بإعطاء نفسه هذا المعنى. بهذا يكشف الأنا الخالص نفسه باعتباره علاقة خالصة بالموضوع، كما أن تأويله الذاتي *Selbstausslegung* التأسيسي يطابق النقد التأسيسي للموضوع. إن كل نقد ينحصر في الحقيقة في الممارسة الفينومينولوجية للتوضيح الذاتي لذاتية تفكر في وظائفها القصدية. هذا التفكير التأسيسي للذات يكشف بأن كل موضوعية تنتمي أساساً إلى الذاتية باعتبارها معناها الخاص، وباعتبارها تعبر فقط عن التركيب الترنسندنتالي للقصدية الذي يتأسس فيه الأنا بواسطة تحديد معناه. هكذا فإن فينومينولوجيا الأنا، فينومينولوجيا العقل تكافئ فينومينولوجيا الموضوع. على هذا الأساس ستكون الفينومينولوجيا بالدرجة الأولى توضيحاً للأنا الترنسندنتالي. إلا أن هذا الأخير لا يستمر إلا في المعيش القصدي الحالي.

إن فينومينولوجيا الأنا تتضمن إذن فينومينولوجيا المعيش النوازي. كما أن المعيش النوازي يتضمن قصدياً النوم، وهذا الأخير يتضمن بدوره الموضوع الخالص والبسيط. إن فينومينولوجيا الأنا هي إذن الفينومينولوجيا الكلية عموماً، أما العلم فإنه يحتفظ بتحديد التأسيس القصدي الترنسندنتالي والأصلي لكل معنى ممكن.

إلا أن هذا التقدم للفينومينولوجيا طبقاً لوجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية ليس شيئاً آخر سوى تيلوس المنطق، بحيث أن الرد الترنسندنتالي هو في الواقع الرجوع النقدي إلى القبلات التأسيسية للمنطق وللعلم عموماً، متأماً في أحد أمثله المفضلة، علم الموضوع الطبيعي التجريبي. الفينومينولوجيا هي إذن المنطق الترنسندنتالي. إنما إذن علم قصدي، واحد، متواطئ دفعة واحدة، نظراً إلى أن المراحل الثلاث المميزة في الرتبة (كوجيتاتوم-كوجيتو-الأنا) هي نتيجة التحليل، بحيث يتعلق الأمر من جديد بمراحل ثلاث تنتمي إلى نفس القصدية (وهذا ما يُعرف بتحويل القصدية) *Verschiebung der Intentionalität*.

إن الرد واحد وكليّ. إنه حركة واحدة جدلية . لا تتوقف إلا عند
الموضوعة النهائية للذاتية الترنسندنتالية.

على أنه إذا كان التحليل القصدي يُظهر بوضوح كبير الترابط والتعادل
الفينومينولوجي (القصدي) لتأسيس الموضوع ولتأسيس الأنا، فإنه لا ينقص
إطلاقاً من قيمة التحليل المنطقي - الموضوعي الخالص. من هنا يجب الاحتفاظ
بمفهوم الأنا هذا = س، وهذا بأن نكون على وعي تام بأن هذا الأنا لا يمكن أن
يستمرّ إلا في حياته ضمن الممارسة القصدية، أي أن هذه "الملكة" لا يمكن أن
تستمرّ إلا في عمليتها الحالية - أو الكامنة. من هنا فإن هذا اللاتحديد للأنا
الخالص = س يشير بالتأكيد بالأحرى إلى أن الأنا الخالص باعتباره كذلك هو
تيلوس لم يتم بلوغه بعد، لم يتم تحقيقه بعد بشكل تام، لكنه يريد أن يكون
كذلك إلى ما لا نهاية.

إن الأنا هو إذن الظاهرة الأولية، الواقعة الأصلية *Urtatsache* والأساس
الترنسندنتالي المطلق، غير أن تحديده يبقى مهمةً لانتهائية. والذي يجب أن يحقق
فعلياً هذه المهمة هو مدّ أو تدفق المعيش. وسيلغ الأنا الترنسندنتالي درجة
امتلائه التأسيسي عندما يبلغ الموضوع درجة امتلائه الحدسي، أي عندما يتحقق
بشكل مترابط العقل والحقيقة. يريد الأنا أن يعيش إذن في أفعال عقلية تثبت
استقلالته التأسيسية وبالتالي حرّيته. بهذا المعنى يتحدث كتاب *الأفكار II* عن
الأنا كما لو كان يتحدث عن ذات الأفعال العقلية، عن أنا حرّ على الإطلاق¹.

إن العقلانية الكاملة للأنا تتجلى في حرّيته، بحيث أن الأنا الخالص هو أنا
الحرية. إن الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها مؤسسة بشكل كلي لا يمكنها إلا أن
تكون مستقلة، وهذه الاستقلالية باعتبارها أصلية لا يمكنها إلا أن تكون مطلقة.
صحيح أن الأنا هو البدء المطلق، لكنه إنجاز قبل كل شيء وتأسيس لكل شيء.

¹ Ideen, II, p. 60.

وإذا كان الإنجاز حرية، فإن الانفعالية السلبية تبعية. ومتى كان الإنجاز في البداية فيجب القول بالمثل أن الحرية تكون في البداية.

من الواضح أننا لسنا بحاجة إلى أن نؤكد الصدى الرائع الذي ستجده هذه الأطروحة في الفكر المعاصر.

هذا، ويجب التنويه إلى أن تأسيس الجسم Leib، جسمي الخاص، حسب عبارة ملو بونتي، هو الذي يسمح لي بالانتقال إلى تأسيس الجسم الخاص الذي ليس جسمي، ومن هنا إلى الإحساس بالآخر *Einfühlung*، كذاتية ترنسندنتالية. بهذا تمتد مفارقة الأنا الخالص والأنا التجريبي إلى مفارقة أخرى هي مفارقة تأسيس الآخر باعتباره مؤسساً، ذلك أن الآخر، أو الأنا الآخر *l'alter-ego* هو أيضاً ذاتية ترنسندنتالية مؤسّسة. الآخر هو "الموضوع" الوحيد الذي لا يكون مؤسساً خالصاً. الشيء الذي يجعله يفلت مني إلى حدّ ما، كما أنني أنا نفسي أفلت من نفسي ذاتها في حالة ما إذا قام الآخر بتأسيسني في ذاتيته الترنسندنتالية، أي بالتقليل إلى حد ما من استقلاليتي الخاصة.

بين الأنا والآخر، أي بين وضعية أناني ووضعية أنا الآخر يُدرج التحليل التأسيسي للجسم الخاص مع أعضائه، حواسه، حركاته، بحالاته الحسية. إنه ميدان غني كل الغنى ومعقد كل التعقيد، ومع ذلك يحلّه هسرل على عادته في جميع تفاصيله. إنه مشكل تأسيس العالم الحسي والروحي.

هذا، والجدير بالملاحظة أن الحلّ المبدئي (المثالي) لتأسيس الآخر بسيط كل البساطة تماماً مثل حل تأسيس الأنا. في الواقع تسعى فينومينولوجيا العقل إلى استخلاص أيدوس الذاتية الترنسندنتالية، فكرة الشعور الترنسندنتالي ذاتها. من البديهي أن هذه الفكرة هي نتيجة تجريد، أي نتيجة التغيير اللانهائي لكل الأنوات الترنسندنتالية الممكنة واقعيًا.

في هذا التغيير يكون تأسيس الأنا الآخر متضمناً بالضرورة باعتباره أحد الأنواع الممكنة¹. بهذا فإن الأنا الترنسندنتالي هو بـكيفية كلية بنية الأيدوس الكلي للأنا عموماً، أي القبلي الكلي الذي من دونه لا يكون أي أنا ترنسندنتالي (لا أنا ولا الآخر) متصوراً.²

1 André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958, pp. 234, 334).

2 Cartesianische Meditationen, p, 105.

الفصل الثالث

التطبيق والأخلاق في فلسفة عالم الحياة

1- تأملات حول عالم الحياة

لقد سبق أن رأينا أن الوضعية المأساوية التي عاشتها وتعيشها الفلسفة في أيامنا هذه، هي التي دفعت هسرل إلى التحسيس بأزمة عميقة والدعوة إلى الخروج منها، وذلك من خلال إعادة الفلسفة إلى مهمتها الرئيسية. إلا أن هذه الأزمة هي، كما رأينا في الفصول السابقة، في الأصل أزمة العلوم الأوروبية التي أدى استخدامها إلى تحويل العالم إلى العالم التقني المعاصر. إنها "أزمة لا تمس الجانِب العلمي المتخصص في انتصاراته *Erfolgen* النظرية والتطبيقية، لكنها تمز المعنى الكلي لحقيقته هذا جذرها".¹

لقد لاحظ هسرل أن العلم قد فقد معناه المتصل بالحياة *Lebensbedeutung*، بحيث أنه لم يعد يطرح أو يجيب عن الأسئلة التي تعتبر مصيرية بالنسبة إلى معنى الحياة الفردية والجماعية.² إن تضيق معنى الحياة، أو تشويه الحياة من خلال العلم يرجع بالنسبة إلى هسرل إلى خلط العلم بين الحقيقي والموضوعي، أي إلى حل الموضوعي محل الحقيقي، وهو الخلط الذي كان السبب الأكثر عمقا لأزمنا الحالية.

إن العالم المعاصر الذي نعيش فيه هو عالم مؤسّس، عالم محوّل ومؤوّل من طرف العلوم. يقول هسرل: "إن العالم كموضوع للنظرية العلمية ينفصل عن العالم الذي يشعر فيه الإنسان أنه في بيته إن صح التعبير". لم يعد العلم الموضوعي يؤدي إذن وظيفته الأصلية المتمثلة في الكشف عن علاقة الإنسان

¹ Krisis, S.10.

² Krisis, S.3.

بهذا الواقع الذي يعيش فيه بالفعل. لهذا أراد هسرل من خلال فينومينولوجيته أن يجعل هذه العلاقة المتوترة، غير الشفافة بين الإنسان والحقيقة علاقة واضحة كل الوضوح.

لكي نفهم هذا جيدا كان لابد علينا أولا أن نتساءل عن أصل العلم المعاصر والعالم المعاصر، وأن نبدأ بعدها بالمثل الأعلى الذي حدد تاريخنا منذ ديكارت، ونعني به مثال علم شامل كلي، مثال وحدة نسق نظري، يمكننا أن نحيط بداخله بكل الأسئلة ذات المعنى عموما بطريقة علمية صارمة.

من المعلوم أن مثال ديكارت من جهة، وانتصار العلوم من جهة أخرى قد قدما الجديد بخصوص علاقة الإنسان المعاصر بالعالم، بحيث أن هذا المثال قد اتسع نطاقه تطبيقيا ليمتد إلى ما كان يسمى مثال العلم الكلي والقوة الكلية Allwissenheit und Allmacht. إلا أنه سرعان ما تبينت بصورة واضحة كل الوضوح لا- قوة Ohnmacht العلوم التحريرية. هذا، وقد نجم في حقيقة الأمر عن التجريب نتيجتان:

1- ضياع وحدة العلوم نفسها وبالتالي فشل فكرة العلم الكلي.

2- ضياع مفهوم المعنى Sinnhaftigkeit (أو الدلالية) وتحول الإنسان إلى مركب غير حر من الأشياء، وبالتالي فشل فكرة القوة الكلية كتعليمية علمية من أجل حياة سعيدة.

لقد تحول العالم بالأحرى إلى عدد من مركبات أشياء Tatsachenkomplexen مقننة حقا، لكنها مجردة من المعنى. بهذا فشلت أيضا فكرة القوة الكلية للعلم، وهي الفكرة التي تحمل في الحقيقة دلالة حياتية Lebensbedeutung أصلية تماما، وذلك من حيث أن قوة العلم كان يجب أن تعود الإنسان إلى حياة أفضل وأكثر تحررا باستمرار.

إن الفكرة الأساسية للتطوير "العلم قوة والعلم يحرّر" التي تبناها العلم المعاصر كلّهُ قد فشلت بسبب هذا العلم نفسه الذي جعل من الطبيعة والحرية مفارقة Antinomic غير مفهومة.

لكن السؤال الذي يجب طرحه بكل صراحة في هذا المقام هو: ماذا تستطيع الفينومينولوجيا وما الذي يجب عليها فعله من أجل تجاوز هذه الصعوبات والمشاكل الناجمة عن تطور العلم الوضعي؟

يقول هسرل في التأمل الخامس: "إن عمل الفينومينولوجيا يقتصر فقط على تأويل المعنى الذي يملكه العالم بالنسبة إلينا جميعاً قبل كل تفلسف، والذي يملكه بصراحة *offenbar* فقط انطلاقاً من تجربتنا، إنه المعنى الذي يمكن الكشف عنه فلسفياً، والذي لا يمكن مع ذلك تغييره أبداً".¹

يمكننا أن نستخلص من هذا القول بادئ ذي بدء الوظيفة النوعية والتميّزة للفينومينولوجيا، التي تتمثل في تأويل معنى العالم من جهة، وأن نعرف من جهة أخرى معنى العالم نفسه الذي يملك على ما يبدو طابعين متعارضين. فهو يصدر أولاً من التجربة ومنها فقط، من جهة أخرى يمكننا حقاً الكشف عنه فلسفياً، إلا أنه لا يمكننا أبداً تغييره، وهنا يواجهنا سؤال مهم: هل العالم محدّد بواسطة التجربة أم بواسطة التفكير الفلسفي؟ بصورة أدق: هل يُعدّ التفكير الفلسفي مجرد تعبير لفظي عن معنى العالم المعطى بشكل مسبق؟ عبارات أخرى: هل يعتبر معنى العالم نتيجة لتجربتنا المنفعلة أم نتيجة لتنظيرنا الفاعل. وهل نجح هسرل في التمييز بين عالم الحياة وتصور العالم دون أن يلجأ إلى مفهوم العالم في ذاته؟ قبل أن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة يتعيّن علينا أولاً أن نفحص من جديد تطور مفهوم العالم أو مفهوم عالم الحياة في الفلسفة الفينومينولوجية مع مقارنته بما يسمى تصور العالم.

1 HUA I, p.177.

2- عالم الحياة وتصور العالم

في الواقع يستعمل هسرل مصطلح عالم الحياة من أجل التعبير عن العالم الحاضر بشكل سابق *vorausliegend* على كل التصورات. الشيء الذي يعني أنه يوجد رغم التصورات المختلفة للعالم، عالم حياة واحد فقط "يملك مع ذلك في كل نسيباته بنيتة العامة. هذه البنية العامة التي يرتبط بها كل موجود بشكل نسبي، ليست هي ذاتها نسبية".¹

الجدير بالملاحظة هو أن هذا التمييز الملموس بين العالم وتصور العالم موجود حتى في المؤلفات السابقة، إنه يعود بصورة واضحة إلى غاية مفهوم عالم الموقف الطبيعي الذي نجده في *الأفكار*.

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل من الممكن التمييز بين عالم من جهة ورؤية العالم أو صورة العالم من جهة أخرى، أم أن العالم هو دائما عالمي أنا، بحيث لا معنى له خارج هذه العلاقة الضرورية بأنائي؟

في الحقيقة، لو انطلقنا من وجهة نظر ساذجة - واقعية فإن العالم يُعدّ الحقيقة في ذاتها التي هي ما هي، بغض النظر عن بلوغنا إيها، وعلى الجانب الآخر توجد مثالنا لها التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، إلا أن هذا لا علاقة له بطبيعة الحال بالمفهوم الهوسرلي للعالم. إن العالم الذي يكون قائما بشكل سابق على كل تمثل أو تصور هو عالم معطى بشكل سابق للشعور، وحسب هسرل فإن "العالم" الذي لا علاقة له بالذاتية لا يملك أي معنى في الاستعمال الفينومينولوجي.

إن العالم عبارة عن أفق لموضوعات ممكنة متعلقة بحياة شعورية قصدية، لهذا كتب هسرل أن عالم الحياة هو أيضا شكل لكنه ليس شكلا غائيا²، يقصد بهذا

1 HUA.VI, p.142.

2 HUA.VI, p. 462.

أن عالم الحياة مؤسس حقا بواسطة الذاتية، لكن ليس بواسطة التأسيس السامي الذي ينتمي إلى ما يسمى "العقل العملي" الذي يشمل أيضا حسب التأمل الرابع العقل المنطقي بالمعنى الواسع جدا.¹

إن الذاتية تملك قبل كل بناء للمفاهيم عالما يُعدّ بصفته المعطى بشكل مباشر شرط كل تصور للعالم. غير أن هذا الزعم يتضمن تغليطا *Verfälschung*، ذلك أن العالم كافي لتجربة ولنشاط إنسانيين، يجب أن يُدرك قبل كل شيء من الناحية المفهومية، بحيث أن كل إنسان يتصور العالم باعتباره كلا، على هذا النحو أو ذاك، حتى وإن لم يُطوّر بنفسه المضمون المفهومي لتصوره للعالم، وإنما تلقاه جاهزا إما من العلم، أو من الفلسفة، أو من الدين أو منها جميعا، وحتى لو كان هذا المضمون غامضا أو متناقضا.

هذا، وعلى الرغم من أن هذا العالم ليس كلا مترابطا نظريا فإنه ليس فوضى *Chaos*، إنه يملك بنية ذات معنى، بنية لا يتم اكتسابها من خلال نشاط نظري بل افتراضها بالأحرى.

إلا أن سؤالا آخر يواجهنا هنا وهو: ما هي الحدود التي تفصل بين هذه البنية المزعومة ذات المعنى والتنظير الواعي؟ بعبارة أخرى: هل تنتمي هذه البنية إلى العالم أم إلى الذاتية أم إلى الإثنين معا؟

لو صحت الإمكانية الثانية أو الثالثة فسيكون هسرل حتما أمام خطر الوقوع في المذهب الذاتي، ولو صحت الإمكانية الأولى فسيكون هسرل في المقابل أمام فكرة العالم في ذاته، وبالتالي أمام المذهب الوضعي الذي ظلّ يحاربه إلى نهاية حياته. لهذا، لكي نوضح الأمر جيدا، علينا أن نبين ما الذي يعنيه هسرل ببنية.

كما سبق أن قلنا يجري النشاط النظري لفرد ما على أساس أفق عالم معطى سابقا بشكل انفعالي، غير أن هذا العالم نفسه يتضمن تصورا أو تأويلا مفهوميا للعالم يملكه الفرد قبل أن يطوّر أية رؤية واعية للعالم *bewusste Weltanschauung*.

¹ HUA. I, p.111.

بعبارة أخرى، يملك كل إنسان في الأصل تأويلا للعالم من خلال امتلاكه لغة، إلا أن اللغة لا تحمل العالم معطى بشكل سابق، بقدر ما تجعله بالأحرى مفهوما بشكل سابق.

على هذا الأساس تملك عبارة أفق العالم حسب تقديري معنى مزدوجا، فهي تعني من جهة هذه البنية نفسها التي تقدم لنا العالم كموضوع ذي معنى، نظرا إلى كونه ينتمي إلى التجربة الإنسانية، كما يُحتمل أن تعني أيضا من جهة أخرى العالم في ذاته من حيث أنه معطى دائما انفعاليا على نحو سابق. لكن بما أن مفهوم "العالم في ذاته" أجنبي عن اللغة الفينومينولوجية فإن الفرق بين انفعالية وفعالية *Passivität und Aktivität* العلاقة الإنسانية بالعالم غير كاف من أجل تأسيس الفرق الهوسرلي بين العالم (عالم الحياة) وتصور العالم.

3- علاقة العلوم المعاصرة بالعالم

على الرغم من أن هسرل لم يستخدم مصطلح "عالم الحياة" إلا في وقت متأخر نسبيا، أي حتى عام 1936، أدبيا في الجزء المنشور من مقال - الأزمة، فإن المشكل كان قائما على الأقل منذ مرحلة "الأفكار" لعام 1913. إنه ليس مشكلة عابرة للفينومينولوجيا، بل إنه مشكلتها الرئيسية، ذلك أن الفينومينولوجيا ليست في نهاية المطاف شيئا آخر سوى الكشف *Erhellung* عن إشكالية عالم الحياة. يكون عالم الحياة دائما مفترضا، إنه عالم "مرئي" في مقابل العالم المتأمل علميا الذي يسمح بالإدراج *Substruktion* النظري المنطقي لعالم الحياة.¹ هذا يعني أن عالم الحياة ليس تصورا، ليس شكلا، إنه بكل بساطة العالم الملموس الذي نعيش فيه. مع ذلك، فإن كل الأشكال الغائية *Zweckgebilde* المنظرة مثل الصور العلمية التي ننتجها بقصد، تفترض العالم الملموس الذي يوجد من "تلقاء ذاته".

¹ Krisis, S. 130.

إلا أنه سرعان ما يتوَلَّد لدينا ارتباك أكيد عندما نتذكر بأن الأشكال الغائية العلمية تنتمي إلى عالم الحياة وتعارض معه في آن واحد؟ كيف يمكن تجاوز هذا الارتباك؟ في الواقع، إن هذا الارتباك سيزول آليا بمجرد أن يتضح لدينا أن عالم الحياة، باعتباره الشيء الذي تتناوله هذه الأشكال الغائية، هو حقا أساسها، وأن هذه الأخيرة من جهة أخرى تصبّ من جديد في عالم الحياة. إلا أن عالم الحياة باعتباره كذلك لا يكون مع ذلك متموضعا من طرف هذه الأشكال، لأنه ببساطة يتجاوز في عينته كل موضوعة.

إن عالم الحياة هو مجموع فهم سابق صريح لامتداد، لهذا فإننا نبنى صورا من أجل إدراك العالم الملموس، من أجل التلفظ به، تأويله، إدراجه ضمن علاقات مفهومة، هذه الأشكال التي يسميها هسرل "أشكالا غائية" يمكن أن تتعلق بقطع جزئية أو بصفات كلية من العالم، كما يمكنها كذلك أن تتعلق بالعالم بصفته كذلك. يمكنها أيضا أن تتخذ طابعا أسطوريا، دينيا، فنيا، تفكريا denkerischen، وأخيرا طابعا علميا. إلا أنها لا تولِّف في مجموعها إلا ما يمكن تسميته صورة العالم. إن العالم العيني هو إذن الأرضية التي يتأسس عليها كل تأويل يحاول من جديد فهم هذه العلاقة في مجموعها.¹

هسرل نفسه يخلص إلى الاعتراف بأننا قد "بلغنا وضعية محرجة"²، ذلك أن صورة العالم تندرج في العالم العيني، تختلط معه، إلى درجة أنه يمكننا أن نعتقد أن العالم هو الصورة التي لدينا عنه. بمعنى آخر، إن صورة العالم تولِّف العالم وتوجِّهنا فيه. ومن هنا كانت عملية توضيح وإجلاء هذه العلاقات المتناقضة هي بالضبط مهمة فحص عالم الحياة نفسه.

على أن السؤال الأكثر وجاهة في هذا المقام يتخذ صورتين هما:

1 Krisis, S. 133.

2 Krisis, S. 133.

ما هي طبيعة التوتر بين العلم المعاصر وعالم الحياة؟ هل وكيف يمكننا أن نحقق انسجاماً بينهما؟ إن صورة العالم باعتبارها صورة غائية تامة لا تحتاج إلى أن تكون صريحة، محل وعي، موضوعاً، إنما جزء عايش لعالم الحياة، مع ذلك فإنها متميزة عنه، وذلك لأننا نستطيع أن نسحبها كصورة، وقد سحبناها بالفعل دائماً قبل هذا. صورة - رؤية - تصور، هي أشياء مجردة في مقابل العالم العيني، وبالتالي فمهما كانت غنية، مركبة، معقدة فإنها تبقى دائماً أفقر وأبسط من عالم الحياة، من هنا كانت العلاقة بين العالم العيني الذي نعيش فيه وصورة العالم التي تولّده وتوجهنا فيه علاقة تؤثر.

ينطلق هسرل من أن العلم الموضوعي بموضع العالم، يشيئه، يكمّمه، يصورنه، إنه يتأمل العالم باعتباره عالماً من الأشياء التي يجب علينا إدراكها وفهمها. وعلى الرغم من أن هذه الأشياء مرئية، فإنه يوجد بينها علاقات ليست على كل حال مرئية مثل الأشياء، إلا أنها تُشيء هي الأخرى عندما يتم تصوّرها مثلما تظهر في الأصل في العالم المادي *körperlichen* الخالص كميكانيزم *Mechanismus* تتلامس فيه الأشياء ويحرك بعضها البعض الآخر. حتى الذات نفسها ليست مستثناة من هذا التحسيد والتشيء، على الرغم من أن حالتها مختلفة عن حالة الأشياء، فهي أكثر إطلاقاً وأكثر استقلالية منها، بل يمكننا أن نقول إنها شيء فوق الأشياء.

ليس هذا فحسب، إن الفرضية التي توجه العلم المعاصر منذ نشأته هي أنه يستطيع أن يحدّد العالم الذي يعرفه كما هو في ذاته، أي في استقلال عن غموض، نسبية وذاتية التجربة الحسية التي يُعطى لنا فيها العالم. إلا أن هذه الفرضية المتعلقة بالوجود في ذاته للطبيعة المحدّدة على هذا النحو، ليست سوى "واحدة من الفرضيات العملية العديدة التي تصنع حياة البشر"¹. مع ذلك فإن العلوم لم تتنبّه بعد إلى أن فرضيتها هذه ليست سوى فرضية *Hypothese*.

1 Krisis, S. 133f.

لقد تم في الواقع إدراج العالم العلمي في عالم الحياة بصورة جعلت الأول يقلب العلاقة الأصلية بين الإثنين، بحيث صارت الصورة الغائية لعالم الحياة هي العالم نفسه.

"بهذا تم تبديل عالم الحياة بالعالم الموضوعي-العلمي".¹ وفي عملية التبديل هذه تم نسيان أصل الصورة الغائية "علم"، كما تم نسيان أن العلم منهج، وتم الخلط بين المنهج والوجود.

بهذه الكيفية صار الآن التوتر الأكيد بين صورة العالم الموضوعية، الإجرائية والمصورة، وعالم الحياة المحسوس أكثر وضوحا. على أن الشيء الملقط للانتباه هو أن جميع صور العالم التي وجدت إلى حد الآن عبر التاريخ كانت معقولة في ذاتها، لأول مرة نكتسب تصورا للعالم يحاول أن ينفي المعنى نفسه عن العالم. إن إحلال العالم العلمي محل عالم الحياة لا يعني فقط أن العالم صار مجردا من المعنى، بل أيضا أنه يجب العمل في هذا العالم المجرد من المعنى، وفي هذا السياق يقول هسرل: "علوم الأشياء تصنع نماذج بشرية موجهة نحو الأشياء".² إن الإنسان لم يفقد بهذه الصورة حقيقته كإنسان فحسب، بل فقد أيضا سعادته. بعبارة أخرى لقد سلب العلم الإنسان اطمئنانه الباطني ثمنا لرفاهيته المادية، كما جعله يعيش في عالم علمي غريب يقدم له على أنه عالمه الحقيقي، إلى درجة أنه صار لا يكاد يتعرف، وهو في حالة الحنين والشوق إلى أصله الحقيقي، لا على نفسه ولا على عالمه.

لقد أدت هذه الوضعية، حسب هسرل، إلى انهيار الفلسفة، الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بأزمة العلوم. إلا أن هذا الانهيار لا يعني أنه لم يعد يوجد هناك فلسفة بعد، وإنما يعني بالأحرى أنها لم تعد "ملكة العلوم" التي يمكن العثور لديها على الأجوبة المناسبة عن الأسئلة الكبرى للإنسانية.

1 Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte- Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, München 1962, p. 21.

2 Krisis, p.4.

هذا، و يوجد حسب هسرل سببان أساسيان لانهيار الفلسفة:

1- يتمثل الأول في استمرار التعارض بين الفشل المستمر للميتافيزيقا من جهة، والازدياد المتسارع غير المنقطع للانتصارات النظرية والتطبيقية للعلوم الوضعية إلى ما لانهاية¹، مع العلم أن انتصار علوم الطبيعة قد دفع كلا من الفلسفة، العلوم الروحية والاجتماعية إلى السير في نفس طريق العلوم الطبيعية سواء من ناحية تأسيسها ومن جهة رسمها للهدف.

"إن الثنائية الديكارتية تتطلب تحقيق التوازي بين الروح والجسم *mens und corpus*، كما تتطلب تطبيق ما يسمى بتطبيع الوجود النفسي المتضمن فيه، وبالتالي تحقيق توازي المنهج المطلوب"².

على هذا الأساس يتخذ تصور العالم الذي يركز على المذهب الوضعي شكل تصور ثنائي، أي تصور سيكو- فيزيائي للعالم، بحيث تشمل نفس السببية العالم الواحد، إلا أنها تكون مجزأة إلى جزئين. إن معنى التفسير العقلي يكون هو نفسه في كل مكان، لكن على نحو يجعل كل تفسير عقلي يؤدي، إذا كان واحدا وبالتالي فلسفيا كلياً، إلى الفيزيائي"³.

إن العالم الوضعي أو الطبيعي مثلما يسميه هسرل أيضاً، لا يرى شيئا آخر سوى الطبيعة، أو الطبيعة الفيزيائية، وبالتالي فإن كل ما هو موجود إما أن يكون هو ذاته فيزيائيا أو متغيراً متوقفاً على الفيزيائي. *vom Physischen abhängiges Veränderliches*. على هذا النحو نكون قد بلغنا مفارقة تصور ثنائي للعالم هو في الأصل تصور واحد *monistisch*. أي تصور للعالم تُعد فيه الطبيعة والعقل أو الروح *Geist* واقعين يحملان نفس المعنى. وهذا هو

1 Krisis, p.9.

2 Krisis, p.224.

3 Krisis, p.341.

المقصود بتطبيع الشعور، تطبيع الأفكار، ومن هنا تطبيع كل النماذج والمعايير المطلقة".¹

2- إلى جانب السبب الأول الشديد الصراحة المتعلق بانتصار علوم الطبيعة، يوجد سبب آخر ملازم للفلسفة أدى هو الآخر بكل تأكيد إلى انهيارها، ويتمثل حسب هسرل في كون هذه الأخيرة، أي فلسفة زمنه فلسفة منهارة، فلسفة لم تعد قادرة بعد على التأسيس، لم تعد تملك في ذاتها أي تماسك. فقد صارت بالأحرى مذهباً طبيعياً، أو مذهباً تاريخانياً أو فلسفة للرأي، علماً أن هذه كلها ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، أكثر منها فلسفة حقيقية.

4- فلسفة رؤية العالم و الفلسفة الحقيقية

سيتناول اهتمامنا هنا على وجه الخصوص خطر فلسفة رؤية العالم على الفلسفة كعلم صارم.

من المعلوم أن فلسفة الرأي تريد أن تقودنا في اتجاه الحكمة، في اتجاه فن الحياة، وهي محقة في ذلك، إلا أن الخطر الذي تنطوي عليه يتمثل في كونها تطفئ على الفلسفة الحقيقية.

صحيح أننا في حاجة في حياتنا اليومية إلى أن نتخذ مواقف، قرارات، أن نوفق بين اللاتناسجات Disharmonien التي نصادفها أمامنا، أن نجعلها بكيفية من الكيفيات مفهومة لدينا. من أجل هذا نحن في حاجة إلى رؤية للعالم وللحياة Welt-und Lebensanschauung تكون أكثر أو أقل تأسيساً. ولاشك أنه انطلاقاً من محاولة السمو. يمثل هذه الرؤية المتعلقة بالعالم سموا نظرياً، واستخلاص صورة منها تجيب قدر الإمكان بشكل شمولي عن كل أسئلة الحياة، أو على الأقل عن أسئلتها الأساسية، نشأت فلسفات رؤية العالم.

1 Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt § Main 1965, p. 14.

على أن الخطر الكبير الذي يتهدد فلسفة زماننا، باعتبارها فلسفة رؤية العالم، ومن هنا فردية ومرتبطة بالزمن، نظرا إلى كونها إعلاء لرؤية بسيطة للعالم، يكمن في أنها تطغى على فكرة فلسفة علمية صحيحة بعيدا عن كل آنية die über die Aktualität hinaus gültig ist أي فلسفة باعتبارها علما صارما. يقول هسرل:

"رؤية خاصة بالعالم هي إذن عمل فردي أساسا، نوع من الاعتقاد الشخصي الديني، إلا أنه يتميز عن الدين التقليدي المزل أو الموحى به من حيث أنه لا يدعي امتلاك حقيقة مطلقة موحدة لجميع الناس ويجب أن تبلغ إليهم جميعا."¹

وعلى الرغم من أن فلسفة رؤية العالم والفلسفة العلمية هما فكرتان مرتبطتان ببعضهما البعض بمعنى من المعاني، إلا أنه لا يمكن المزج بينهما، بل يجب الفصل بصرامة بين واجبيهما ووظيفتيهما، وهذا ينطبق أيضا على الكيفية والطريقة التي يجب أن يدرسها، ويمارسا تأثيرهما طبقا لها.

إلا أن المشكلة تتمثل، كما أشرنا أعلاه، في أن كل واحدة منهما صارت تطغى على الأخرى في أيامنا هذه، وفي هذا السياق نشير إلى قول هسرل الشهير الذي غالبا ما أسيء فهمه تماما "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، نعم صارم بشكل قطعي، لقد تبخر الحلم der Traum ist ausgeträumt"². هكذا اعتقد مزلوبونتي نفسه أن هسرل قد تخلى بعبارة هذه عن مثال الفلسفة كعلم صارم.³

في الحقيقة، عندما توقفت الفلسفة عن تقديم توجيهات سلوكية وحياتية وصارت، شأنها شأن العلم، تعمل على تحويل معايير مطلقة إلى وقائع مجردة من

1 Krisis, p. 509.

2 Krisis, p. 508.

3 Maurice Merleau-Ponty; signes, Paris 1960, p. 174.

المعنى، تمّ اللجوء إلى فلسفات رأي شكية نسبية، غير موحّدة، وإلى إيديولوجيات وانتقادات للإيديولوجيات. إلا أن هذا اللجوء نفسه ليس منفذاً، بل مجرد عرض. إن الخطر صادر هنا من العلم، وبالتالي فالعلم وحده هو الذي يستطيع تجاوز الخطر الصادر منه.¹ هذا لا يعني أبداً أنه يتعيّن الآن على الفلسفة أن تصبح علماً وأن تتبنّى مناهج العلم. إن علمية الفلسفة من نوع خاص، إنما علمية يجب أن تؤسّس نفسها بنفسها في صرامة تامة. وهنا يحقّ لنا أن نتساءل:

كيف يمكننا الآن أن نعيد الفلسفة إلى معناها الحقيقي ومهمتها الأصلية؟

إننا نلاحظ في سياق عملية أوربة Europäisierung أو عصرنة Modernisierung العالم، وكذا توحيده في آن واحد، أن العلم الذي يهتم بالثقافات "الأجنبية"، أي الأتروبولوجيا، يتناول عالم الحياة كمفهوم أساسي، وهذا في استقلال تام عن الحركة الفينومينولوجية. كما أن الاطلاع المتزايد على الفروق الموجودة لدى أفراد بلدان أخرى وأزمة أخرى، جعل الأتروبولوجيا تطرح من جديد السؤال: ما هو الإنسان؟ ولدى محاولة الإجابة عن هذا السؤال تبين للأتروبولوجيين أن عالم الثقافة هو الشيء الإنساني das Menschliche حقيقة، وبأنه يوجد عالم ثقافة مشترك بين جميع الناس.²

نتيجة لهذا صارت الأتروبولوجيا الحديثة تهتم دائماً أكثر فأكثر بكليات الثقافة، أي بالبنية اللامتغيرة لعالم الحياة.³

"إذا كان إذن في استطاعة أشخاص من ثقافات مختلفة أن يتبادلوا فيما بينهم حديثاً مفهوماً، فهذا يعني أنهم يعيشون بالضرورة في محيط سلوكي Verhaltensumgebung مشترك، في عالم-حياة إنساني كلي".⁴

1 Philosophie als strenge Wissenschaft, p. 66.

2 G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, New Haven and London 1966, p.218.

3 Ibid., p.217.

4 Ibid., p. 221.

على هذا الأساس يتأمل مرلوبونتي، أحد كبار أتباع هسرل، أزمة العلوم، لا باعتبارها أزمة طائفة، بل "ربما باعتبارها مشكلة هذا القرن، بحيث سبق أن طُرحت عام 1900 بالنسبة إلى الجميع، وهي لا تزال مطروحة أيضا في يومنا هذا."¹

هذا، ويقدم لنا مرلوبونتي من خلال تصريحه التالي رسما تخطيطيا للمهمة التي يلقيها هسرل على عاتقنا:

"لقد شعر هسرل منذ البداية بعمق أن المشكل يتمثل في أن نمكّن من جديد في آن واحد كلا من الفلسفة، العلوم وعلوم الإنسان من أن تقيم أسسها وأسس العقلانية، لقد رأى أن هذه النشاطات المختلفة قد وقعت في حالة الأزمة الدائمة، وأنها لا يمكنها أن تتخلص منها، إلا إذا تمّ جعل كل واحدة منها، وجعل توأجدها Koexistenz كلها ممكنا مجّدا، من خلال توضيح جديد لعلاقتها ولماهجها المعرفية. يتعلق الأمر ببلوغ علم يبين أن العلم ممكن، أن علم الإنسان ممكن وأن الفلسفة أيضا ممكنة"²

إن الأزمة التي انطلق منها هسرل لازالت مستمرة، إن لم نقل إنها ازدادت حدة. لهذا فإن غاية حلّ الأزمة تبقى مهمة كل فلسفة لم تتحلّ من الآن فصاعدا عن نفسها بنفسها. إن غاية مثل هذه يمكن تحقيقها، حسب هسرل، بكيفيات ثلاث:

أولا: من خلال تبيان أن العلوم ليست مستقلة، ليست مؤسسة في ذاتها، بل إنها تميل إلى عالم الحياة.

"يجب أن نوضّح بشكل تام، أي أن ننقل إلى البداهة الأخيرة، فكرة كون كل بداهة متعلقة بالإنتاجات الموضوعية-المنطقية، وتأسس فيها النظرية

1 Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, Paris 1953, p.1.

2 Ibid., p.2.

الموضوعية (سواء الرياضية والطبيعية) حسب الصورة والمضمون، تملك أخيرا مصادر تأسيسها المخفية في الحياة الفاعلة، التي يكتسب فيها باستمرار الإعطاء البديهي لعالم الحياة معناه الوجودي قبل العلمي، وهو المعنى الذي اكتسبه ويكتسبه من جديد.¹ هذه الإحالة يمكن تطبيقها بشكل شامل وعام كما يمكن تطبيقها أيضا في إطار تحليلات فردية *Einzelanalysen*.

أما الطريقة الثانية للاقتراب من الهدف (المتمثل في حل الأزمة)، فتمثل في أن نبيّن انطلاقا من عالم الحياة كيف تحقّق علوم فردية مضمون المعنى والصورة. إن العلم كمنهج يُعدّ شيئا ضروريا، إلا أنه من المهم أن يُنظر إليه، في تأسيسه للمعنى، كمنهج وأن لا يتم الخلط بين المنهج والوجود. عندئذ فقط يتمّ حقا تحرير العلم من أجل ذاته.

غير أن الخطوة الثالثة والأكثر أهمية ستكون عرضا لعالم الحياة الذي يبقى في النوعين الإثنين الآخرين من الممارسة، دائما فقط أكثر أو أقل تضمنا، حيث ينبغي ألا ننسى أن العلم قد عبّر عن هزيمته دوما في عالم الحياة نفسه. من هذه الزاوية فقط يتّضح فعلا ما هو الشيء الذي يسعى ويحق أن يسعى إليه العلم.

في الحقيقة، إن إنجاز هذه المهمة لا يعني شيئا آخر سوى "إنشاء علم جديد فريد من نوعه، في مقابل كل العلوم الموضوعية المخطّطة إلى حد الآن كعلوم قائمة على أرض العالم، علم متعلق بالكيف الكلي للإعطاء القبلي للعالم، وبالتالي بالشيء الذي يصنع وجوده القاعدي *Bodensein* الكلي بالنسبة إلى كل موضوعية. وهذا يعني ضمنا إنشاء علم متعلق بالأسباب الأخيرة التي يستمدّ منها كل تأسيس موضوعي قوته الحقيقية، التي تتأتى من إعطائه النهائي للمعنى".²

1 Ibid., p.2.

2 Ibid., p. 149.

على أنه يجب الإشارة إلى أنه حتى وإن تمكنت الفلسفة من توضيح الإشكالية الحقيقية التي تعتبر أصل الانزعاج الذي يطبع زماننا، فإن المشاكل لم تُحل بعد هذه الصورة. يجب أن يكون هذا الحل مهمة Aufgabe اليراكسيس أو التطبيق العملي. لكن ما شأن الفلسفة بالتطبيق؟

5- بين فلسفة التطبيق وفلسفة عالم الحياة

ما هي العلاقة بين فلسفة التطبيق وفلسفة عالم الحياة؟

لا شك أن من بين معاني فلسفة التطبيق أنها علم معياري، أي علم معياري أخلاقي بالنسبة إلى التطبيق، وبالتالي نظرية Lehre بخصوص ما يجب علينا فعله أو ما يجب علينا أن نريد فعله.

إلا أن السؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن للفينومينولوجيا كفلسفة ترسندتالية أن تؤدي مهمة مثل هذه؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال يتعين علينا أن نوضح بالتفصيل معنى كل من مفهوم "التطبيق" ومفهوم "عالم الحياة"، على الرغم من أنه قد سبق لنا أن تحدثنا بصورة أكثر أو أقل عموماً عن معنى عالم الحياة.

أ- مفهوم "التطبيق":

لقد اكتسب مفهوم "التطبيق" عبر تاريخ الفلسفة دلالات وتقديرات Wertungen متنوعة ومتناقضة، كما ارتبط بأنواع معرفية، أنماط حياة ومشاكل قيمية إلخ. مختلفة. لكن ما هو بالضبط التطبيق؟ أين تكمن بالفعل إشكاليته القيمة Wertproblematik؟

لا يحق لنا افتراض مفهوم "التطبيق"، مثلما يحدث غالباً، كشيء بديهي، أو تعريفه إسمياً كسلوك إنساني أو اجتماعي بسيطة. إذا انطلقنا من اللغة العامة على سبيل المثال فإننا نجد عبارة إنسان عملي تعني ذلك الإنسان الذي يتصرف بلباقة. مثل هذا الإنسان لا يتصرف إذن فحسب، بل إنه يفعل ذلك بكيفية لبقة، ذلك أنه يعلم من دون أن يصنع لنفسه أفكاراً "من غير جدوى"، كيف

يُؤدّي عمل ما. في حين يُعرّف الإنسان اللا-عملي باعتباره ذلك الإنسان الذي لا يقوى على سبيل المثال على دق مسمار في الجدار، عموما ذلك الإنسان الذي لا يحسن مساعدة نفسه، باختصار، ذلك الإنسان الذي يكون غير ماهر في الحياة lebensuntüchtig.

على العموم، نسمي في اللغة العامة شيئا ما تطبيقيا إذا كان يسهّل لنا الحياة أو العمل، إذا كان طبقا لغايته نافعا، إذا كان من الممكن الاحتياج إليه، إنجازا أو تطبيقه. من هنا تعني مسيحية تطبيقية على سبيل المثال مسيحية عملية، مسيحية لا تكمن في مجرد كلمات، في مجرد توضيحات للغاية وللنوايا، أي لا تكمن في الإرادة بل في الأفعال.

إن تطبيق أو إنجاز شيء ما، إنجازا فعلا، هو ما يصنع هنا قيمته عموما، لا مجرد قيمته العملية فحسب. إن المفهوم قبل العلمي للـ"تطبيق" يعني إذن النشاط Tätigkeit المتّظم أو المتواصل، كما يعني أخيرا النشاط الموافق للعادة أيضا، بالإضافة إلى التجربة أو الروتين الناتجين عنه، كما يتضمن أيضا مشاكل قيمة العادة، قيمة المنفعة، بالإضافة إلى قيمة وطبيعة الحقيقة في آن واحد.

إلا أن الناس لا يملكون فقط مفهوما للتطبيق، لا يكوّنون لأنفسهم فقط آراء حول التطبيق، لا يمثّلون فقط نظريات للتطبيق أو يؤسّسون مثل هذه النظريات، بل إنهم يكوّنون أيضا من هذه الأخيرة رؤية تطبيقية بخصوص العالم، رؤية يحتاج إليها كل فرد في حياته ضمن العالم احتياجا مستعجلا. لكن ماذا يعني قولنا: "الإنسان الفردي يعيش في عالم؟"

يعني ببساطة أنه يمارس حياته في تطبيق ذاتي للحياة (هذا ما يعنيه مفهوم "يعيش")، من حيث أنه، باعتباره متواجدا في عالم حياة تطبيقي وبالتالي

مصطلحاً باستمرار بالتطبيق (هذا ما يعنيه الحرف "في")، يكون مع محيطه Umwelt التطبيقي في علاقات تطبيقية متبادلة.

وإذا كان الإنسان الفردي مشبعاً، فضلاً عن هذا، بأحلام وآمال. إلخ، باختصار بعالم مثالي، فإن ممارسته لحياته، وكيفية هذه الممارسة تكونان حاسمتين.

هذا، وليس من النادر أن تُحدّد واقعياً صفة "عملي" praktisch المتعلقة بعالم الحياة من خلال كونها تخدم أخيراً ما يسمى بالاهتمامات الحيوية، وبالمخصوص تأمين وتدعيم الوجود الاقتصادي للإنسان، إلا أن تعريف عالم الحياة التطبيقي باعتباره عالم حياة اقتصادي هو تضيق أو تضيق شخصي-وجودي غير مطابق personwesens-inadäquate Einengung يتجاهل الإنسان كوجود عقلي-روحي.¹

ب- مفهوم "عالم الحياة"

في الواقع، إن ما يُفهم من وراء عالم الحياة ليس له بكل تأكيد سوى صلة محدودة بالتأملات الواردة في كتاب *الأزمة* الذي أدرج فيه هذا المفهوم لأول مرة بشكل ملفت للانتباه، ذلك أنه على الرغم من أن مقال- الأزمة، وكذا مفهوم عالم الحياة الوارد في صميمه، يشكلان تحولاً أساسياً للتفكير الهوسرلي في سنوات حياته الأخيرة، فإن هذا المقال لا يقدم أي شيء جديد بصورة انقلابية، بل إنه يقع في تواصل مع الأعمال المربّجة التي نشرها هسرل بنفسه قبل هذا مثل *الأفكار الأولى* لعام 1913، و*التأملات الديكارتيّة* لعام 1930، بل حتى مع المحاضرات الكبرى الأخيرة التي ألقاها في العشرينات، والتي نُشر منها

1 Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976. p. 74-78.

في المخلفات علم النفس الفينومينولوجي والفلسفة الأولى. كل هذه النصوص تدور حول مهمة واحدة غالبا ما حفزت هسرل على الأقل في العقدين الآخرين من حياته، ونعني بها إيجاد الطريق المناسب نحو الرد الترنسندنتالي-الفينومينولوجي، أو المدخل إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. حتى الأزمة نفسها تُفهم باعتبارها مدخلا مثل هذا.

على هذا الأساس يندرج مفهوم عالم الحياة في سياق الحل الهوسرلي النوعي لمشكل كلاسيكي للفلسفة، وخاصة للفلسفة الترنسندنتالية، ألا وهو مشكل المدخل إلى الفلسفة، أو بعبارة أخرى مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي.

إنه أيضا المشكل الأساسي للمحاورات الأفلاطونية المبكرة.

في الحقيقة إن ما يميّز طريق "المدخل" إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية الذي يشقّه هسرل في مقال-الأزمة عن محاولاته السابقة بهذا الصدد هو أن هسرل يتدبّر هنا بنقد للعلوم المعاصرة أو لعصرنا باختصار. ومن خلال هذه المحاولة بالضبط نشأت إشكالية عالم الحياة. هذا لا يعني أن هذا المفهوم كان غائبا قبل هذا، بالعكس لقد سبق لمفهوم العالم أن لعب دورا مركزيا في إطار إشكالية المدخل السابقة، وبالتالي فهو لا يعدو أن يكون المفهوم الراسخ منذ زمن بعيد في تحديداته الأساسية، المفهوم الذي تمّ تطويره في الأزمة تحت عنوان "عالم الحياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.¹

في المدخل إلى الفلسفة الذي يحاول هسرل تحقيقه في الأزمة يحلّ، كما سبق أن أشرنا، نقد العلوم المعاصرة محلّ نقد الموقف الطبيعي، ذلك أن الموقف العلمي يُعتبر، حسب تصور هسرل، موقفا طبيعيا من الدرجة الثانية. إلا أن

1 Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, (BOUVIER VERLAG, BONN, 1991), S. 79, 80.

السؤال المطروح هنا هو: ألا يتعارض هذا التصور مع الحقيقة البديهية المتمثلة في أن المعرفة العلمية تجدد مصدرها في قطعة مع الموقف الطبيعي، وأن هذا المصدر هو نفسه مصدر الفلسفة؟ هكذا نرى أن هسرل لا يلحق الفلسفة بمجال بعيد تماما عن العلوم. الفلسفة والعلوم يقفان في الأصل على خط واحد، نظرا إلى أنهما يصدران بشكل مماثل عن ذلك التميز الذاتي عن الموقف الطبيعي. إنهما يشكّلان انطلاقا من المعنى الأصلي لدفعهما، لتأسيسهما الأولي وحدة حركة معرفية واحدة شاملة، وحدة علم كلي واحد. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هو: كيف يمكن للعلوم (وللفلسفة أيضا) أن تلتبس مع ذلك من جديد من، وفي الموقف الطبيعي؟ علينا أن نوجه انتباهنا أولا إلى الشيء الذي يميز المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية معا عن المعرفة القائمة على أرضية الموقف الطبيعي.

في الحقيقة، يمكن التمييز بين معرفتين إما من خلال موضوعهما أو من خلال الطريقة التي يعالجان بها هذا الموضوع، أي من حيث جانبيهما الموضوعي أو الذاتي.

إذا كان متضاياف الموقف الطبيعي هو العالم من جهة، وإذا كانت الفلسفة تجعل بالضبط من هذا العالم اللاتموضع إلى غاية ذلك الحين، موضوعا لها من جهة أخرى، أفلا تعني إذن قطعة التفكير الفلسفي - العلمي مع الموقف الطبيعي أن المعرفة تهتم الآن بشيء آخر؟

إنما تهتم في الواقع دائما بالعالم، لكن بكيفية أخرى. إن سبب الاختلاف بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الفلسفية - العلمية لا يكمن إذن في الأصل في جانبيهما الموضوعي، بل في جانبيهما الذاتي.

إن التفكير الفلسفي - العلمي يُوضع* العالم الذي يتمتع ببساطة في الموقف الطبيعي عن كل موضوع، حيث يظل المتضايقات اللاتموضع أساسا للموقف الطبيعي. من هنا كان يجب أن يتموضع العالم من قبل الفلسفة باعتباره اللاتموضع أساسا، الشيء الذي عرّض التقليد الفلسفي - العلمي في جملته إلى الخطر المتمثل في أنه قد رفع عن العالم من خلال موضعه له صفة اللاتموضع، جاعلا منه شيئا موضوعيا thematischen كبقية الأشياء الأخرى.

بهذا نرى أن هذا التفكير الفلسفي - العلمي الذي تحول إلى مهنة، لا يحتفظ ولا يعا بصفة اللاتموضع Unthematisizität باعتبارها تحديدا أساسيا للأفق الكلي للعالم الموضوع من قبله. هذا يعني في الوقت نفسه أنه قد تجاوز وتغلى عن موقف الاندهاش الخالص الذي ولد الحركة المعرفية الفلسفية - العلمية. وفي هذا السياق يعترف هسرل في إحدى ملحقات الأثر:

"بهذا يتهدّدنا أيضا الخطر المتمثل في أن العالم المتحوّل إلى أفق مهني قابل للموضوعة، سيلتبس بالعالم المتمتع ببساطة عن كل موضوعة. إن كل الآفاق المهنية، وحتى ذلك المتعلق بمعرفة فلسفية - علمية، تقدّم، في حدود معينة فحسب، "عوالم خاصة" Sonderwelten قابلة للموضوعة، لكنها لا تقدّم أبدا "ال-عالم، غير القابل إطلاقا للموضوعة، العالم باعتباره أفق كل الآفاق"**.¹

هكذا نلاحظ أن التفكير الفلسفي - العلمي يقيم ويطالب لنفسه "بميدان" هو العالم. إلا أن هذا العالم يظهر عند تحوّلِهِ إلى الموضوع المتموضع، بسبب الكلية التي يملكها كأفق كلي، بصفته ذلك الموضوع الذي يتضمن كل الموضوعات الفردية. بهذه الكيفية يصبح العالم هو المفهوم الشامل للموضوعات

* أي يتخذ العالم موضوعا thematisieren

** التركيز مضاف.

القابلة للتساؤل وللبحث في فضول نظري، وهي الموضوعات التي تعلّوها المدّة العلمية موضوعاً لها .

إلا أنه فقط عندما يُتصوّر العالم كافئ، يمكن للذات أن تدرك نفسها باعتبارها الممارس لعملية تحلّي الموضوعات. وإذا لم يحدث هذا فإن الأنا — الممارس سينسى نفسه في الموضوعات الموضّعة من قبله. بهذا ينشأ مع تمهين المعرفة الفلسفية — العلمية (أي تحويلها إلى مهنة) المتعلقة بالعالم، ومع الإرساء الأول للمؤسسات، المرافق له، انطلاقاً من فضول نظري، نسيان جديد للذات ضمن عملية الانكباب على موضوعات البحث. يسمّى هسرل نسيان الذات هذا التابع للتفكير الفلسفي — العلمي بالمذهب الموضوعي.

تمثّل النتيجة المباشرة لهذا المذهب الموضوعي في أن ما يظهر الآن كموضوع للمعرفة الفلسفية — العلمية، للإيستيمي بلغة يونانية، ليس نفس العالم الذي ينتمي إلى الموقف الطبيعي، منظوراً إليه فقط في موقف آخر، بل عالماً آخر.

ليس هذا فحسب، بل تدّعي الإيستيمي في وجه الموقف الطبيعي أن العالم الذي عرفه الإنسان قبل الدخول إلى التفكير الفلسفي — العلمي ليس هو العالم الحقيقي، بل العالم الحقيقي إنما هو ذلك الذي يعترف به العلم¹. بهذا يتم التمييز بشكل واضح بين الموقف الطبيعي والموقف النظري (الفلسفي) عند تعيين الحقيقة المطابقة. "إن فكرة الحقيقة بمعنى العلم، تنفصل... عن الحقيقة المنتمية إلى الحياة قبل العلمية، إنما تريد أن تكون حقيقة ضرورية."² على عكس هذا تُعتبر حقيقة الموقف الطبيعي حقيقة نسبية. إذن إيستيمي تكافئ حقيقة ضرورية، أما دوكسا فتكافئ حقيقة نسبية، وفي هذا السياق يندرج قول هسرل أيضاً: "في هذا التعارض المدهش ينشأ الفرق بين تصور العالم والعالم الحقيقي،

1 Ibid, S. 91-94.

2 Krisis, p. 324.

كما ينبع السؤال الجديد عن الحقيقة، ليس إذن عن الحقيقة اليومية المرتبطة بالتقليد، وإنما عن الحقيقة نفسها الصحيحة بشكل كلي بالنسبة إلى الجميع، الحقيقة التي لم تعد مشوهة بواسطة التقليد، الحقيقة في ذاتها".¹

هذا، وما ينتج عن هذا الموقف المعرفي الجديد — الإيستيمي، المطلوب die Forderung die المتمثل في "إخضاع التجربة Empirie الكلية لمعايير مثالية هي معايير الحقيقة الضرورية"². الأمر الذي ينعكس مباشرة على التطبيق "الذي يجب ألا يستمر في استمداد معايير من التجربة اليومية الساذجة ومن التقليد، بل من الحقيقة الموضوعية"³.

لقد انبعث من الإيستيمي موقف إنساني جديد، وهذا يعني في نفس الوقت "جماعة جديدة وعاطفية innig، جماعة من الأشخاص المتميزين بهذه "الاهتمامات المثالية الخالصة"، كما نشأ في الوقت نفسه موقف نقدي تجاه كل إعطاء تقليدي مسبق.

نشأت إذن جماعة متعلّمة Bildungsgemeinschaft هي الجماعة المثقفة، الجماعة فوق-الوطنية المميّزة لأوروبا. صحيح أن هسرل يحاول أن يُظهر التأثير التاريخي للموقف النظري، لإيستيمي اليونان بالنسبة إلى تكوين العقل الأوروبي، غير أن هذا يعني في الوقت ذاته امتهانا أكيدا للدوكسا. لا يبدو أن شيئاً ما قد تغيّر في ميزان الدلالة Bedeutungsgewicht التي تلحق بالمفهومين، ذلك أن الطابع النسبي للحقيقة اليومية تقابله الحقيقة الكلية، الصحيحة بشكل كلي allgültig للإيستيمي.

إلا أن الأمور لم تبقى على حالها طويلاً، ففي محاضرة فيينا والمخطوطات الصادرة عنها (والتي يمكن الاطلاع عليها كملحقات لـ *الأزمة*)، حدث ما يشبه الانقلاب Umsturz ضمن هذين التصورين المألوفين للإيستيمي

1 Krisis, p. 332.

2 Ibid., p. 333.

3 Ibid.

وللدوكسا اللذين تم تقديمهما في الجزء الأول من المحاضرة، بحيث بلغت الحقيقة النسبية، الحقيقة المتعلقة بعالم الحياة، الدوكسا دلالة مدهشة حقاً. نذكر في هذا السياق نصاً من الملحق رقم XVIII يقول فيه هسرل: "من الآن فصاعداً تُعرّف فكرة الحقيقة الموضوعية أو المعرفة الموضوعية من خلال تعارضها مع فكرة الحقيقة أو المعرفة المتعلقةين بالحياة اللاعلمية *außerwissenschaftlichen*."

هذه الحقيقة التي تميّز في أنواع صحتها الوجودية، وفي الأفق الكلي المفتوح الذي يتضمنها دائماً بشكل واسع، مفهوم عالم الحياة الذي سبق أن قابلناه. إن ما يصحّ اعتباره موجوداً حقاً في الحياة، وبالتالي في هذا العالم، هو الشيء الذي يثبت نفسه بواسطة التجربة"¹، وفي هذا الإطار يحيل هسرل إلى أهمية *Anschauung*.

"إن التجربة تحفظ وتؤكد *bezeugt* الرأي بالضبط من خلال برهنتها على الموضوعي نفسه واستحضارها له كشاهد"². كما يقدّم هسرل بهذا الصدد أيضاً نصاً مهماً بالنسبة إلينا: "إن عالم الحياة هذا ليس شيئاً آخر غير عالم الدوكسا المحضة، الدوكسا المتناولة تقليدياً بامتهان"³. يمكننا بالتأكيد أن نضيف، الدوكسا التي تناولها هسرل نفسه في الجزء الأول من محاضرة فيينا بشكل سلمي للغاية.

لقد تبين لهسرل في الأخير أن عالم الحياة، باعتباره عالماً متحركاً، لا ينبغي على الإطلاق الحكم عليه حكماً سلبياً: "إن عالم الحياة، هذا العالم الذاتي والنسبي بشكل خالص، في تياره *Fluss* اللامتوقف أبداً، المتعلق بالقيم الوجودية، في تحولاته وتصحيحاته هو، على الرغم من أن أمراً مثل هذا يبدو متناقضاً، الأرضية التي يبنى عليها العلم الموضوعي صورة حقائق "هائية"، "أبدية"، وأحكام صحيحة بشكل مطلق في كل زمن، وبالنسبة إلى الجميع"⁴.

1 Ibid., p. 463.

2 Ibid., p. 464.

3 Ibid., p. 464.

4 Hua.VI, 465.

إن هذا الوصف الجديد للدوكسا يعتبر بمثابة ردّ صريح على التقييم التقليدي لها، الذي طالما "تعامل معها بشكل ممتنّ".

ما هو يا ترى سبب هذا التحول؟ بصيغة أخرى: ما هو نوع السؤال والبحث الذي يمكنه أن يجعل الدوكسا تحظى فحاة بكل هذا الاعتبار، إلى درجة أنه لا ينبغي فقط أن لا نغفل عنها بل يجب أن نجعلها بالأحرى الموضوع الرئيسي للبحث.

يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول إن سر هذا التحول يكمن في طريقة جديدة للبحث لا تكفي فقط باستخلاص المثال العلمي وما يميّزه، - حتى وإن اعترفت بأن هذا المثال يحظى بأهمية كبرى، خاصة بالنسبة إلى ما يسمّيه هسرل أوروبا العقلية- وإنما تتجه أساساً إلى استخلاص أمرين:
الأول: كيف يتمّ التوصل إلى تأسيسات محدّدة للمعنى.

والثاني: ما هي المهمة التي يجب أن يعترف بها هنا للأنواع المختلفة من المعرفة. هنا سيتبيّن بما لا يدع مجالاً للشك بأن العلم لا يمكنه أن يتطوّر إلا على أرضية عالم الحياة المعطاة بشكل سابق. كما يشير هسرل إلى أنه يجب علينا أن نتبنّى في الوقت الحالي الفرق بين الإيستيمي والدوكسا، حيث تُعدّ الإيستيمي مكافئة للعقل ratio المعاصر. "هذه الكيفية يكتسب بالتأكيد المفهوم القلنم للمعرفة الفلسفية، للإيستيمي في مقابل الدوكسا الخاصة بإنسان ما قبل العلم ونعارجة، معنى المعرفة "العقلية" الخاصة بالوقت المعاصر، وهو المعنى الذي غرسه كل من جاليلي وديكارت انطلاقاً من الرياضيات الكلية التي أصبح يسيطر عليها. هكذا إذن يُترجم الوقت المعاصر الإيستيمي بالعقل. طبقاً لهذا يُمكن عدّ العلم الطبيعي الرياضي قبل كل شيء، بالنسبة إليه، بمثابة معرفة خاصة بالطبيعة الكلية الموجودة بالمعنى الأخير".¹

1 Ibid., p. 420.

إن هذا التوجه *Ausgerichtetsein* نحو الإستيمى باعتبارها المعرفة النموذجية، وفي الوقت المعاصر نحو العلم الموضوعي، هو واقع، إلا أنه واقع لا يمكن للفيلسوف أن يرضى به.

في هذا السياق يقول هسرل: "لكن ربما يكون هذا بالنسبة إلينا نحن المبتدئين، ليس هو العلم الأول في ذاته." ¹ ماذا يعني هذا؟

إن غلط العلم الذي يندرج ضمن نموذج الحقيقة الموضوعية يمكن عدّه الأول حقاً، إلا أنه لا يمكن أبداً أن يكون هو المعرفة الأولى. بمعنى المعرفة المؤسسة، الأساسية، ذلك أن المعرفة الأولى هي معرفة ثموضع أرضية العلم الموضوعي نفسه، تستفسر كيف تم بلوغ هذه الأرضية، تتساءل بواسطة أي نوع من الأفعال المنحّزة من قبل الذات بشكل مجهول، تم تكوين هذه الأرضية قبل كل شيء. هذه المعرفة الجديدة، أو هذا العلم المطابق لها لا يحق له إذن، باعتباره فلسفة، أن يستمر في تجاهل عالم الحياة، مثلما فعل كل علم سابق.

نتيجة لهذا يُمكن بالفعل اعتبار كل ما أنجزه العلم الطبيعي الرياضي بمثابة انتصار للعقل الإنساني، غير أنه فيما يتعلق بعقلانية مناهجه و نظرياته، فإنه يبقى علماً نسبياً تماماً.

في هذا السياق، وتعقياً على مسيرة هيوم، يعتقد هسرل أن هذا الأخير قد أدرك، من وجهة نظر فينومينولوجية، فعل التأسيس. "لقد كان - أي هيوم - على وعي بشكل مسبق بأن "الموضوعات" المتبقية للعالم قبل العلمي، وبالأحرى للعالم العلمي - يجب أن تكون باعتبارها أشكالاً إنجازية *Leistungsgebilde* للروح، للفهم البشري، معطاة لنا بصورة واعية وموجودة بالنسبة إلينا زعماً بشكل مباشر...²

1 Ibid., p. 463.

2 Ibid.

هذا يعني أننا إذا نظرنا إلى المذهب التحريبي نظرة دقيقة فإننا نعثر لديه على ميل جاد إلى اكتشاف علمي لعالم الحياة المستأنس به يوميا والمجهول علميا مع ذلك.¹

هذا، ويدور نقد هسرل لكانط أيضا حول مجاوزة هذا الأخير لعالم الحياة.

6- الانتقال من فلسفة عالم الحياة إلى فلسفة التطبيق ؟

"من خلال نسيان المحيط المرئي، هذا الذاتي الخالص، في الممارسة Thematik العلمية، تكون الذات الفاعلة نفسها منسية، كما أن العالم لا يُتخذ موضوع دراسة"². انطلاقا من هذا النص الذي يركّز بوضوح على الذات الفاعلة أكثر مما يركّز على الذات المفكّرة، أو بصورة أدق، يركز على ذات الأفعال Subjekt der Akte في إطار نقد راديكالي للممارسة العلمية، يمكن أن نستخلص مبدئيا من بين أشياء أخرى فلسفة للتطبيق لدى هسرل. وهذا بحق، لأن الفلسفة لا يمكنها، كما سبق أن رأينا، ولا يحق لها أن تتلمّص من واجب تبين الطريق للتطبيق، ذلك أنها تفكير نقدي، وبالتالي مؤسّس حول التطبيق. أكثر من هذا، إن فلسفة عالم الحياة تقدّم تركيبا نوعيا بين النظرية والتطبيق، إنها "تطبيق سام" يتخذ شكل تركيب بين الكلية النظرية والتطبيق ذي الاهتمامات الكلية، تركيب لـ "تطبيق جديد من نوعه متعلّق بالنقد الكلّي للحياة كلها ولكل غاياتها، لكل الأشكال الثقافية والأنظمة الثقافية المتطورة انطلاقا من الحياة الإنسانية، وحتى للإنسانية نفسها وللقيم الموجهة لها بشكل صريح وبشكل غير صريح."³

عندما يدرك "التطبيق العيني" من خلال "التطبيق السامي" التابع للفلسفة، أن أسباب التوتر الذي يشهده القرن الحالي تكمن في طريقة تصور العالم التقني المعاصر نفسه للوجود، عندها يصبح الطريق مفتوحا أمام التطبيق ليغيّر نفسه

1 Krisis, p.449.

2 Ibid., p. 343.

3 Ibid., p. 329.

بنفسه. إن واجب التطبيق والعلوم أيضا، وكذا التقنيات المنبثقة منها، سيتمثل في إدخال المعنى في الحقل الإجرائي المفرغ من المعنى *sinnentleerte*، المصورن، هذا الحقل الذي يؤلف قطب التوتر بين العالم التقني- العلمي وعالم الحياة، كما يتمثل أيضا في إعداد المكان الذي يمكن للإنسان أن يحيا فيه من جديد ضمن العالم الإجرائي- العقلاني. هنا يرسم واجب خاص بالفلسفة، إنه لا يتعين عليها فقط أن تبين بشكل إجمالي أين يكمن المشكل الحقيقي، بل يجب عليها أيضا أن تقدم للتطبيق العيني تعليمات *Hinweise* ضرورية وأن تضع له حدودا لا يمكن تحطيطها، وذلك بأن توضح، ولو بشكل جزئي ماهية الحياة، وماذا يجب أن تكون الحياة تبعاً لهذا.

نتيجة لهذا يستعمل هسرل مفهوم التطبيق بمعنى التطبيق الحيائي الخاص بهذا العالم *mundaner Lebenspraxis*، هذا التطبيق يمكن أن يعرف تحوله *Verwandlung* بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية.

لقد سبق هسرل أن أكد في مقال - اللوغوس "الفلسفة كعلم صارم" لعام 1911، بأنه لا يتعين على الفلسفة أن تكفي فقط بتلبية الحاجات النظرية العالية جدا، بل عليها أن تتيح أيضا "في منظور أخلاقي ديني حياة مضبوطة بمعايير عقلية خالصة"¹. طبقا لهذا يخلص تأنيبه الرئيسي الموجه إلى الفلسفة الأوروبية إلى أنها لم تحقق نفسها طبقا لمعناها الأصلي.

لكن ماذا يعني بالنسبة إلى هسرل تغيير التطبيق بواسطة النظرية؟

لا شك أنه أثناء عملية الانتقال إلى مجال الترنسندنتالي تتضح للفينومينولوجي الحياة في العالم *Weltleben* متبدلة، إلا أنه في هذا التبدل لا يتحول وجود الحياة في العالم إلى وجود آخر، بل إن ما يحصل هو أن أقسام المعنى المتخفية *verdeckende Sinnschichten* تصبح منفصلة، وفي هذا

¹ Hua XXV, p. 3.

الانفصال يصبح كل من المتخفي والمُخفى مرئيين. إن التحليل الترنسندنتالي الفينومينولوجي لا يضيغ تخطيطاً لوجود جديد للحياة، بل إنه يريد أن يكشف الحياة في وجودها، بعبارة واحدة: إنه يعيد البناء. إن اكتشاف Freilegung المعنى^{٢٢} الترنسندنتالي للحياة في العالم بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية يفهمه هسرل نفسه كإعادة بناء Rekonstruktion.

غير أن عملية "إعادة البناء" يمكن أن تعني إعادة إنتاج شيء ما مثلما كان ذات مرة، كما يمكن أن تدلّ أيضاً على إنشاء شيء ما كما لم يكن أبداً، لكن كما كان يجب أن يكون طبقاً لمعناه الخاص. هذه النظرة الأخيرة تتضمن أن هذا المعنى قد تمت زعزعته، وأنه من الممكن إعادة بنائه هو نفسه. غير أن إعادة بناء معنى التطبيق الحقيقي يفترض إعادة بناء معنى النظرية الحقيقية. كيف ذلك؟

إن الفلسفة الترنسندنتالية لهسرل تحلّل العمليات التأسيسية التي تتأسس تبعاً لها الحياة الترنسندنتالية كحياة في العالم، كما أن فينومينولوجيته المتعلقة بالعالم mundane Phänomenologie تريد أن تكشف باعتبارها علماً للأخلاقي، مبادئ من أجل إعادة بناء الحياة في العالم، علماً أن فكره يعرف جسوراً تربط بين الإثنين، ومن أهمها الجسر الذي يؤلفه العنصر النواتي لفلسفته، ألا وهو التعليق الترنسندنتالي. طالما اعتبرنا التعليق باباً واسعاً للدخول إلى العلم الفينومينولوجي، فإنه لا يتتمي بذلك هو نفسه إلى الفلسفة بعد، بل يعتبر مجرد عنصر رابط بين الموقف الفلسفي واللافلسفي.

إنه لا يتيح من خلال ممارسة "الانفصال عن العالم" Entweltlichung استخلاص الترنسندنتالي والبداهة الحقيقية للتفلسف بالنسبة إلى هسرل فحسب، بل إنه يسمح أيضاً بإعادة دمج المعارف المكتسبة بشكل ترنسندنتالي فينومينولوجي في العالم Wiederverweltlichung، في خطوة عائدة.

من هنا تعني وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة، حسب هسرل، في خطوة أولى ذلك التنوير الترنسندنتالي *transzendente Aufklärung* للمعنى التام للحياة باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية، بحيث يجب أن تُنقل نتائج هذا العمل التنويري في خطوة ثانية إلى التطبيق الحياتي.

إلا أن سؤالا مهماً يبرز هنا مرة أخرى وهو: هل من الممكن أن نتصور فيما يخص استخلاص الترنسندنتالي، تحولا مباشرا للحياة في العالم دون واسطة؟

في الحقيقة هذا يفترض إمكانية البرهنة على ارتباط مباشر بين الترنسندنتالية والموندانية - الانتماء إلى العالم - *Mundantität*، إلا أن هسرل لم يكن يتصور مثل هذا الارتباط المباشر على ما يبدو، ذلك أن الفينومينولوجي في نظره، إما أن يتبنى وجهة نظر الذاتية الترنسندنتالية، الشيء الذي يؤدي إلى إلحاق كل حياة في العالم باعتبارها ظاهرة إلى الترنسندنتالية، ومن هنا إلى فقدانها كل تأثير، وإما أن ينتقل من جديد في سياق الدمج في العالم إلى أرض العالمية *Mundantität*، مزودا بتجربته الترنسندنتالية التي يستطيع أن يمنحها للآخرين، مؤديا بذلك وظيفته كخادم للإنسانية،¹ ضمن المهمة التي يجب أن تحقق النظرية كتطبيق بالنسبة إلى التطبيق.

من الجانب الآخر يذهب بعض المتخصصين في فلسفة هسرل إلى أنه توجد علاقة مباشرة بين الترنسندنتالية والعالمية، وهذا بالضبط من خلال منهج التعليق نفسه، إلا أن هسرل يعتبر التعليق مجرد منهج، أي جزءا أساسيا من النظرية، ولا يلتفت إلى المعنى الوجودي لتطبيقه، وهذا راجع من دون شك إلى أن اهتمام هسرل يقتصر فقط على تأسيس الفلسفة كعلم يقيني.²

1 Krisis, p.15.

2 Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997. S.14-19).

7- صعوبات تحديد فينومينولوجي للتطبيق

إن محاولة تقديم تحديد فينومينولوجي للتطبيق لدى هسرل تواجه صعوبتين على الأقل:

من جهة لا يوجد لدى هسرل أية فينومينولوجيا صريحة للتطبيق أو حتى معالجة بشكل كلي.

من جهة أخرى تواجه محاولة تنسيق تصورات هسرل بهذا الصدد بنية دورية أو دورا خاصا، بحيث أن تحديد معنى التطبيق متوقف على نوع العلم الذي يتناوله، إلا أن العلم نفسه ينتمي، حسب أطروحة هسرل، إلى التطبيق.

ما هي إمكانيات الحلول التي يمكن تقديمها بالنسبة إلى هاتين المشكلتين، أو الصعوبتين؟

في الحقيقة، على الرغم من أن هسرل لم يقدم لنا فينومينولوجيا صريحة للتطبيق، فإنه يمكننا تطوير مثل هذه الفينومينولوجيا في بناها الأساسية انطلاقا من مساهماته المتنوعة في هذا المجال. ففي مقاله "فكرة ثقافة فلسفية" يتحدث هسرل عن "الارتباط الرئيسي" الذي يكون فيه العالم معطى "بالنسبة إلى الإنسان الفاعل Handelnden وأيضاً بالنسبة إلى الإنسان الباحث"¹، أي عن هذه "الصورة الموجهة الضرورية"، أو هذا الارتباط بين "أنا ومحيطي Umwelt" أو "نحن ومحيطنا (المشترك)". إن قطبي الأنا والعالم، أو الأنا-الكوجيتو-الكوجيتاتوم، وبالتعبير المؤلف، الأنا باعتباره الحياة المجرّبة للعالم والعالم، يكونان في الحقيقة موضع سؤال عندما يتعلّق الأمر بتوضيح مستويات المعنى التي حددها هسرل. هكذا يبدو التطبيق في تحديد أولي بمثابة النظام القطبي Polsystem للأنا والعالم، باعتبار هذا الأخير حقل تطبيق بالنسبة إلى الإنسانية.

1 Hua VII, S. 203.

على هذا الأساس تُعرّف فينومينولوجيا التطبيق نفسها أولا باعتبارها فينومينولوجيا قبل ترنسندنتالية، علمية *mundane*، بمعنى أنها تنتمي من الناحية الواقعية الأنطولوجية إلى الأنثربولوجيا القصدية، أو السيكلولوجيا القصدية. في الوقت نفسه من الصعب توضيح علاقتها بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، لأن هذا سيؤدي في النهاية حتما إلى نقاش حول العلاقة بين فينومينولوجيا العالم والفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

وإذا كان من الواضح أن ما يوجد عند نقطة تقاطع العالمية والترنسندنتالية هو الأنا (ومعه أيضا متضايفه: العالم)، فإن الأمر يتعلق إذن باكتشاف *verorten* فينومينولوجيا التطبيق ضمن السؤال المصاغ ترنسندنتاليا وعالميا على حد سواء بخصوص وحدة الأنا والعالم، وكذا الآفاق المفتوحة على هذا النحو أمام تحقيق عالمي- فينومينولوجي للتطبيق، باعتباره تحقيقا للحياة في حد ذاتها، أي للحياة التي تسلك في إطار العالم ¹ *welthaft*.

8- السلوك و الفعل *Handlung und Tat*

بالنسبة إلى هسرل يتمثل المعنى الجوهرى للتطبيق في كونه يُعرّف من خلال السلوك والفعل بالمعنى الواسع جدا. "السلوك هو سيورة نشاط الأنا...، والفعل هو السلوك المنحز".² السلوكات هي إذن مسارات تركيبات محدّدة مكونة من أفعال الأنا *Ichakten*، وهي نوعان: "سلوكات سيكوفيزيائية، مثل إنتاجات الحرفيين، لكن أيضا سلوكات عقلية مثل بناء دليل والتوصل فيه إلى نتيجة".³ على عكس هذا يكون الفعل باعتباره شكلا للصحة، صفة وهمية *Vermeintheit* للذات السالكة، منتوجا لهاثيا مخطّطا أو محققا *erfülltes* بشكل قصدي، متعلّقا بكل أشكال السلوك *Handlungsgebilde* المساهمة في تحقيقه،

¹ Ibid., S. 28-30.

² Hua XIII, p.428.

³ Ibid.

التي يتميز فيها عن السلوك باعتباره نتيجة نهائية باقية مجسدة كمكسب ثقافي Kulturgut سهل المنال أساما بالنسبة إلى كل إنسان.

من هنا نرى أن هسرل يربط مفهوم "السلوك" و"الفعل" بالسلوك الكلي الفعّال للأنا. السلوك ليس هو ذلك السعي المخطط تخطيطا تاما انطلاقا من النية إلى غاية الإنجاز، بل يتضمن كذلك كل نشاط للأنا بما في ذلك النشاط الفكري المنطقي للعالم. في كتابه *التجربة والحكم* يؤكد هسرل أنه حتى في السلوك العارف يتم إنشاء موضوعات جديدة، إلا أنه على عكس السلوك العملي لا يكون إنتاج الموضوعات هو الهدف النهائي للسلوك المعرفي، بل هدفه النهائي يتمثل بالأحرى في "إنتاج المعرفة المتعلقة بموضوع معطى بشكل ذاتي".¹

إن المبدأ الذي سمح لهسرل أن يُسقط مفهوم السلوك على المعرفة أيضا، يرجع بوضوح إلى أنه يعتبر نتيجة السلوك المعرفي، شأنها شأن نتيجة السلوك العملي، كـ"منتوج"، أو "كمنتوج للأنا".² طبقا لهذا يتمي إلى التطبيق باعتباره سلوكا وفعلا بالمعنى الواسع جدا، "التطبيق النظري" أيضا أو النظرية بقدر ما تكون نشاطا للأنا، لكن أيضا بقدر ما تقود إلى إنشاء مؤسسات Institutionalisation ضمن جملة التطبيق الحياتي، بقدر ما يمكن أن تجد نتائجها استخداما في التطبيق، وأخيرا بقدر ما يمكنها أن تتحدّد الحياة العملية، أن تغيّر ما إلخ.

بهذه الطريقة نفسها سبق لسقراط، حسب هسرل، أن تصور الإشكالية قبل هذا: "لقد اعترف - أي سقراط - أولا بضرورة منهج كلي للعقل، كما اعترف بالمعنى الأساسي لهذا المنهج، باعتباره نقدا حدسيا وقبليا للعقل، أو بصورة أدقّ منها لتأملات ذاتية موضحة... [نتيجة لهذا تتخذ] الحياة الأخلاقية بالنسبة إلى سقراط شكل خضوع أساسي للمعايير Normierung، أو شكل

1 Erfahrung und Urteil, p. 235.

2 Ibid., 237.

توجيه للحياة الفاعلة tätigen بواسطة أفكار العقل العامة التي يمكن استخلاصها انطلاقاً من حدى خالص للماهية".¹

إن كل فعل وكل سلوك يتأسس انطلاقاً من حافز يولده في قصده Beabsichtigung. يتوفر كل حافز من هذا النوع على الطابع العام لـ "استباق عملي" يكون موجهاً إلى تغيير الموجود "حسب تصورات إمكانيات وجود مغاير".² إن النية Absicht التي تحرك سلوكاً ما هي معنى غائي محفز ومحفز من جديد في آن واحد، يعمل على توجيه سلسلة الخطوات السلوكية. يتناول اهتمام هسرل بوجه خاص "نتائج الإنتاج"، "Erzeugungsprodukt" المتعلق بالسلوك، "الإكتساب"، "Habe"، باعتباره "الشيء الذي حققه الاستهداف".³

على صعيد قصدي- سيكولوجي يمكننا صياغة سؤاله على النحو التالي: كيف يكون الفعل الموضوعي - أي الفعل المتعلق بموضوعات- في حياة الأنا واعياً bewusst، أي واعياً كشكل غائي، كنتيجة لأشكال غائية تكون في مجموعها متضافات للتحقيق الذاتي ولتحقيقه التدريجي. على هذا الأساس يشمل التطبيق باعتباره فعلاً وسلوكاً بالمعنى الواسع جداً، كل حياة معتبرة فاعلة وكذا متضافاتها، بالإضافة إلى صورها المجسدة التي تكون سهلة المنال بالنسبة إلى كل شخص في الحياة ضمن العالم Weltleben.

هذا، ومن الممكن أن يتحقق سلوك فردي ما بمجرد أنه يتلقى حافزه من نتائج، أو نتائج مضيقاً لسلوكات ماضية. من جهة أخرى يؤدي كل سلوك حديث الوجود إلى نمو Zuwachs في التجربة والعلم كمكسب، كأساس باطن

1 Edmund Husserl, Erste Philosophie, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua., VII. (Haag Martinus Nijhoff, 1956, p. 206).

2 A V 20,16 (Manuskript).

3 Krisis, p. 470.

لسلوكات جديدة، كما تؤدي البنية الكلية للسلوك إلى تحقيق الإنسان نفسه، إلى تأسيس شخصيته وفي نفس الوقت متضايقات تجربته Erlebens، أي ذلك النسق الذي يحقق إمكانية التعرف على الهوية Identifizierbarkeit ضمن تعدد لحظات التجربة، تصوّره المطابق للعالم وللعالم الواحد وللعالم نفسه في السياق المتداوالت intersubjektiv*.

9- الدوكسما والتطبيقات

إن كل إعطاء سابق للعالم وكل ما يبرز جديدا من خلال التجربة والسلوك يمكن عدّه واضعا للوجود seinssetzend، وحاصلا على أساس وضع وجود العالم. بقدر ما تكون أقسام المعنى Sinnbestände المتعلقة بالعالم، سواء الفاعلة والمنفعلة، واضعة للوجود فإن هسرل يسميها أقساما "دوكسية". نتيجة لهذا يُعتبر كل تطبيق متعلق بالعالم دوكسيا. ينظر هسرل إلى "الحياة اليقظة" باعتبارها في "نشاط غير منقطع أبدا" يقسمه إلى نوعين أساسيين: مرة إلى "النشاط الدوكسي" الذي يسميه مثلا في المخطوط (AV 24) أيضا بالتطبيق الدوكسي، ومرة أخرى إلى "النشاط التطبيقي" أو "التطبيق المغير".

يقصد هسرل بالنشاط الدوكسي "الإدراك الفاعل (في مقابل الوعي Bewussthaben) الأفعال المنفعل المتعلق ربما بمنظر خلفي غير ملاحظ)، مثل عملية اكتساب المعرفة، الرغبة في التعرف، الحفظ والرغبة في الحفظ، التي تحصل ضمن أنماط مختلفة، بالإضافة إلى كل نشاطات المعرفة الأخرى المرتبطة بها في اتجاهها نحو الحفظ ونحو الوجود الحقيقي المناسب فيها".¹ نتيجة لهذا يعرف هسرل العلم كتطبيق دوكسي، نظرا إلى أنه يسلك "على أساس التجربة".² يشمل النشاط التطبيقي إذن كل الأفعال Tätigkeiten التطبيقية، "إنه إذن هذه

* أي ضمن تعدد النوات

1 Ibid., p. 9.

2 A V 22, p.13.

النشاطات التي تبلغ المدرك الحسي الخالص، المحرّب الخالص والمتعرّف عليه، مهما كانت الحالة التي يكون فيها قابلاً للتغيير. باختصار: إن التطبيق يريد تغيير الموجود...¹

من خلال هذه التحديدات يصبح مفهوم هسرل المتعلق بالتطبيق مزدوج المعنى.

فبالمعنى غير الضيق يدلّ التطبيق على النشاط الفاعل العملي، من جهة أخرى يشمل باعتباره تطبيقاً متعلّقاً بالعالم Weltpraxis ليس فقط هذا النشاط بل حتى النشاط الدوكسي الذي ينتمي إليه "السلوك المعرفي". بهذا تعني الحياة الفاعلة Aktives Leben نمواً مستمراً في المعرفة وفي الاعتبار وتعديلاً Modalisierung مستمراً لما سبق اكتسابه.

تملك كل ذات متصلة بالعالم weltliche، تاريخها الدوكسي الخاص، إلا أنه تاريخ تفرضه دائماً تواريخ ذوات أخرى، بحيث لا يمكن في الغالب في مجال الدوكسا فصل "الخاص" الذي ينشأ erfolgt عند اتخاذ موقف فاعل ("حر") عن "الأجنبي".² إلا أن سؤالا مهماً يواجهنا هنا وهو: إلى أي مدى يمكننا أن نتحدّث عن وحدة الشخص إذا كان تاريخه الدوكسي يُحدّد دائماً بواسطة تواريخ الذوات الأخرى؟ هل الإنسان حرّ تبعاً لذلك في أن يحدّد حياته وسعادته أم لا؟ هل هو مسؤول عن سعادته وعن شقائه على حد سواء؟ بعبارة أخرى: ما هي حدود التدخل المباشر وغير المباشر للآخر؟

10- وحدة الشخص

في الفقرة 59 من كتاب *الأفكار II* يعرف هسرل الأنا باعتباره "ذات القدرة" Subjekt des Vermögens، الذات التي تقدّم وحدتها نسقاً من الـ "أنا

1 A V 19, II.

2 Ibid., p. 66-68.

أستطيع"¹، كما يؤكد أن قدرتها Vermögen لا تعبر عن "استطاعة فارغة" بل عن "طاقة إيجابية".²

يربط هسرل الـ "أنا أستطيع" بمركز الأنا Ichzentrum ويجتد سلوك الأنا المطابق باعتباره "حرًا"، "مستقلًا". في مقابل الإمكانية العكسية للأنا اللاحر، المعاق، الخاضع بصورة انفعالية، يكون هذا الأنا الحر "في مقابل الذات التحريرية العامة والموحدة، "الشخص" بمعنى نوعي" باعتباره ذات الأفعال التي يجب أن تصدر أحكاما انطلاقا من وجهة نظر "العقل"، الذات "المسؤولة ذاتيا".³ من هنا نعدّ الشخصية التامة بالنسبة إلى هسرل وحدة متألفة من خاصية موقفها السلوكي (وهو الموقف الذي ينتمي إليه الشخص بالمعنى الضيق باعتباره ذاتا مندرجة ضمن خصوصية Eigenart مواقفه)، ومن الخاصية المميزة داخل عملية تأسيس جوانبها الخلفية Hintergründe، الإنسان يُمنحان بواسطة خاصية الشعور بالموضوع.⁴

إن هسرل يصف حقل "الأنا أستطيع" باعتباره حقل "الحرية بالمعنى الخاص" و"بالتأكيد بالمعنى الحقيقي".⁵ أنا أستطيع تعني أنا حرّ وبالتالي مسؤول عن حياتي. إلا أن السؤال الذي يبقى مطروحا هنا هو: أليست القدرة الفردية محدّدة بواسطة القدرة الجماعية إلى درجة أننا يجب أن نتكلم بالأحرى فقط عن حرية جماعية؟ لكن أليست عبارة "حرية جماعية" ذاتها متناقضة؟

إلى أي مدى كان "الأنا أستطيع" لهسرل نفسه مشروطا بفلاسفة آخرين؟ وهل يمكننا تبعا لذلك أن نعدّ فلسفته في جملتها نشاطا للأنا حرّا، قائما بذاته؟ بعبارات أخرى، هل كان من الممكن وجود وتصور فلسفة ترنسندنتالية بالمعنى

1 Hua IV, p. 253.

2 Ibid., p.255.

3 Ibid., p.257.

4 Ibid., p.278.

5 A V 19, 42-43.

الموسرلي دون كل أولئك المفكرين الذين تأثر بهم هسرل؟ كيف يمكن لفلسفة جد مشروطة مثل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تؤسس نظرية للحرية وبأي معنى؟

سبق أن قلنا إن التطبيق يريد تغيير... الموجود، غير أن السؤال المطروح هو: هل يمكن للتطبيق أن يغير... الموجود، أم يُعتبر هذا الأخير غير قابل للتغيير طبقا لمعناه؟ يؤكد هسرل أن السؤال المحفز للحياة والمتعلق بـ "وجود سعيد" „befriedigten Dasein" هو سؤال عملي بالدرجة الأولى، بمعنى أنه سؤال بمس كل "حياتي العملية على العموم"¹، إنه "يضع تخطيطا لفكرة صورة كلية لحياة مستقبلية عملية على العموم، حياة يجب أن تتحول هي نفسها في مجموعها إلى حياة مؤثرة من طرفي، أي أن تكون هي نفسها هدفا لتطبيق كلي"².

هذه الكيفية تكون رحلتنا قد بلغت بنا محطة جديدة هي الأخلاق. فما المقصود بالضبط بهذا المصطلح؟

في الواقع، إن موضوع وهدف الأخلاق كنظرية عقلية كلية، يتمثلان بالنسبة إلى هسرل في ذلك البحث النظري المتعلق بالانشغال الكلي الذي يطبع الحياة في العالم، في الكشف عن طموحها الكلي إلى سعادة ضمن انشغال الحياة المتضمن لكل شيء، علما أن هذا البحث يشكّل مشكلا تيلولوجيا كلياً، مشكلا عقليا. كما يعني البحث الأخلاقي أيضا أن السؤال المتعلق بـ "إدخال السرور على حياتي"، بـ "وجودي الحقيقي" هو "سؤال الحياة الذي بمسّ سعادتي كلها وشقايتي كله"³.

1 A V 22, p.19.

2 Ibid.

3 Ibid., p.21.

إلا أنه على الرغم من أن كل إنسان مسؤول عن حياته، فإن هذه المسؤولية لا تقتصر على الفرد الواحد. إن مسؤوليتي الذاتية تتضمن أيضا الآخر، نظرا إلى أن وجوده هو أيضا وجود بالنسبة إلي¹، وبهذا يشمل السؤال الكلي المتعلق بالمسؤولية الذاتية، الإنسانية برمتها، إنه عالم Universum التواصل الممكن بواسطة التجربة المباشرة وغير المباشرة (التعاطف) الخاص بالوجود-مع Mitdasein. نتيجة لهذا فإنه لا يمكن أن توجد "أخلاق فردية خالصة"، بل الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية الكلية هي أخلاق واحدة². هكذا تشمل الأخلاق بالنسبة إلى هسرل "العالم في جملته"، باعتباره حقلا للتطبيق، وذلك بقدر ما "توجد فيه بالفعل" شروط إمكانية عالم ممكن التأسيس على العموم بشكل عملي³.

في المخطوط (AV 22) يقول هسرل: "إن الأسئلة المتعلقة بأخلاق كلية، إنسانية، أو بعالم مؤسس ويجب أن يؤسس بشكل خالص انطلاقا من عقل عملي، هي أسئلة متعلقة بإمكانية تيلولوجيا كلية يكمن مصدر إرادتها في الإنسان نفسه"⁴. طبقا لهذا يجب أن يفهم حديث هسرل عن "التجديد" وعن "إصلاح العالم والإصلاح الذاتي" أيضا بالنظر إلى هذا الإطار التيلولوجي. إن اللحظة المنهجية التي تميز معنى التجديد تعبر بالنسبة إلى هسرل عن الطريقة التي يطابق بها الإنسان ماهيته التيلولوجية، حيث يعني تبني التيلوس إراديا، الاقتراب منه بشكل متناسق، وبما أن هذا التيلوس يقع في اللامتناهي فإن الطريق نحوه يعتبر في الأصل هدفا. إن التيلولوجيا الكلية التي تتناولها الأخلاق الكلية تُعرّف بأنها موندانية -أي متعلقة بالعالم- مثل هذه الأخيرة تماما، كما تُعرّف أيضا بأنها علم كلي للأهداف والغايات ضمن سياق العالم، ذلك أن "مصدر إرادتها" يوجد في الإنسان، في الذاتية الموندانية الإنسانية، وليس في

1 Ibid., p.22.

2 Ibid.

3 Ibid., p.24.

4 AV 22, p.25.

الذاتية الترنسندنتالية. إن الإرادة، فعل الإرادة يرتبطان بالنسبة إلى هسرل دائما بالعالم مثل التطبيق. رغم هذا فإن مسألة ارتباط هذه التيلولوجيا الموندانية بالتيلولوجيا الترنسندنتالية - الميتافيزيقية قد صارت بالنسبة إلى هسرل المتأخر إحدى المشكلات الكبرى.

غير أن مما يحضى بالأهمية البالغة في هذا المقام هو تمييز هسرل بين "الصور الإنسانية النوعية للحياة و الصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي" *Selbstregelung* من جهة¹، و"صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية" من جهة أخرى.² إن مما ينتمي حسب هسرل إلى الصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي، الوضع المسبق *Vorsetzen* لهدف حياتي، هدف من شأنه أن يصبح مرغوبا فيه بالضرورة.³ كما ينتمي إلى هذا المجال أيضا "اتخاذ قرار بخصوص حياة مهنية بمعنى صارم وعال، أي بمعنى "التعاطف بشكل نهائي مع قيم خاصة بمجال قيمي محدد في محبة شخصية"⁴، إلا أن صورة الحياة الخاصة بالإنسان الأخلاقي هي في مقابل هذا "الصورة الوحيدة المهمة بشكل مطلق"، ومن هنا فإن كل أشكال الحياة قبل الأخلاقية التي يمكن الحكم عليها إيجابيا يمكن أن تندرج فيها وأن تكتسب منها "معيار وحدّ حقها الأخير".⁵

هذا، وعلى الرغم من أن الصورة الأخلاقية للحياة تشمل كل صور الحياة المرتبطة بمحالات قيمة محدّدة، فإنها تُعتبر أكثر من مجرد مجموع لها، إن خطوتها الجديدة من الناحية الكيفية، الخطوة التي جعلت هسرل يسمّيها أخلاقية تكمن في أن وجود الإنسان نفسه، وليس فقط هذه أو تلك الخصائص التابعة للوجود والسلوك الإنساني، يصل فيها إلى معناه الحاسم. إن عبارة "صورة حياة الإنسانية الحقيقية" يجب تناولها إذن بمعناها الحرّي، بمعنى أنه يجب أن تبلغ ماهية

1 Hua XXVII, p. 26.

2 Ibid., p. 33.

3 Ibid., p. 27.

4 Ibid., p. 28.

5 Ibid.

التطبيق الإنساني في هذه الصورة الحياتية شكلها البديهي. من هنا لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة إلى هذه الصورة، بهذه أو تلك التنظيمات الخاصة بالحياة الإنسانية، وإنما بهذه الأخيرة نفسها، وباعتبارها كذلك لم يعد الأمر يتعلق بتبني أهداف وغايات فردية تيليولوجية معدّدة، وإنما بتيلوس Telos الوجود الخاص المتحوّل للإنسان باعتباره تيلوس الوجود الإنساني العقلي.

لكن، بما أن الإنسان يعيش ضمن "القدر" طوال حياته، فإنه لا يمكن، حسب هسرل، لصورة الحياة الأخلاقية أن تبين على مجرد التأسيس الحادث مرة واحدة، للشعور بالمسؤولية باعتباره كذلك، وفي الاعتراف العارف الخالص بضرورته فحسب، وإنما يجب أن تبين على عملية تفعيله المستمر.

إن ما تتطلبه بالضبط الإمكانيات المهدّدة باستمرار للتعرض لحيية أمل أو لتحقيق ما، كموقف أخلاقي مناسب وحيد من أجل تحقيق مقاومة ناجحة لـ اللامعادة، هو النقد المستمر.

هذا يعني قبل كل شيء "بناء الحياة الكلية الخاصة في كل نشاطاتنا الشخصية بناء عقليا جديدا، من أجل بلوغ حياة نابغة من ضمير غير تاما، أو حياة تستطيع أن تبرّر الذات التي تنتمي إليها، أمامها في كل آن وبشكل تام. مرة أخرى يعني هذا نفسه: من أجل حياة تجلب معها سعادة خالصة وثابتة".¹

على هذا الأساس فإن الإرادة التي تحدّد بهذا المعنى الحياة كلها تحديدا موحدًا، أي الإرادة التي تؤسّس "صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية" أو "فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح"، الإنسان العقلي تتضمن المطلب الصارم imperative Forderung المتمثل في السلوك وفق "أفضل معرفة وأفضل ضمير على السواء".² هذا الأمر الصارم المستعار من كانط هو التحديد المضموني الموحد والوحيد الذي يعطيه هسرل لصورة الحياة الأخلاقية.

1 Ibid.

2 Ibid., p. 33.

ليس هذا فحسب، بل إن هسرل يعتبر هذا الأمر الصارم الذي يتطلب منا أن نسلك طبقا لأفضل معرفة وأفضل ضمير على حد سواء بمثابة مثال نسبي للكمال Vollkommenheitsideal، مثال يتطابق مع ملء الحياة العقلية المتبدلة والمسؤولة في كل مرة، بشكل ماهر.

مع ذلك فإن هذا المثال النسبي الخاص بـ "الإنسان الإنساني تماما"¹ يشير إلى اللامتناهي، ذلك أن الطموح العقلي لا يمكن أن يبلغ نهاية.

هذا، و بقدر ما تدرج الحياة في العالم ضمن آفاق لانهاية، وبالتالي في عالم تجربة لانهاية، بقدر ما تكون إمكانية وضرورة اكتساب بدهاء ماء، إمكانية وضرورة لانهايتين وبالتالي غير قابلتين للتحقيق مع أية تجربة فردية بسيطة. في الوقت ذاته فإن كل مثال نسبي لا يكون متصوراً إلا على أساس تحديد مسبق مطلق، تحديد مسبق محدود Limes-Vorzeichnung متضمن حسب هسرل، باعتباره مثالا مطلقا للكمال، في فكرة الإله.²

على هذا الأساس فإن الأمر الصارم لا يقتضي منا أن نفعل ما هو أفضل في الوضع الحالي فحسب، بل يتضمن في نفس الوقت الحاجة إلى أن نصبح دائما أفضل.³ ذلك أن مثال الوجود الكامل يتضمن مثال الصيرورة الكاملة "في صورة تطوّر إنساني".⁴

من هنا يتعين الآن، انطلاقا من الحاجة الضرورية إلى الأمر الأخلاقي، إخضاع كل من هدف الحياة العيني وكل الأهداف المهنية والخاصة أيضا إلى نقد أخير، نقد يجب أن يتجدّد هو نفسه باستمرار طبقا لهدف التحوّل الخاص بالإنسان الأخلاقي. هذا النقد الحاسم بشكل نهائي يمكنه كذلك أن يقرّر من

1 Ibid., p. 34.

2 Hua. VIII, p.200.

3 Hua. XXVII, p.36.

4 Ibid.

الآن ما إذا كان هدف الحياة العام وكذا الأهداف الخاصة أحكاما مسبقة وغير مبررة للإرادة أم لا. يقول هسرل: "الحق الأخلاقي هو فقط الحق الأخير".¹ بهذا يذكرنا المفهوم الأخلاقي لهسرل من بعيد بسقراط الذي طالما لجأ إليه هسرل مرة تلو الأخرى.² سقراط الذي فضّل الموت على أن يخون قوانين مدينته، والذي سبق أن أعلن أن الاستعداد للموت هو الهدف الحقيقي للحياة الفلسفية. الفيلسوف الحقيقي هو الذي يحنّ إلى الموت، حسب سقراط.

هل يمكننا نتيجة لهذا أن نعتبر احترام القوانين هدفا خاصا أو مثالا نسبيا، بينما الحنين إلى الموت مثالا مطلقا للكمال أو حقا أخلاقيا، بما أن هسرل يقول: "الحق الأخلاقي هو وحده الحق الأخير".³ هل يمكننا تبعا لهذا اعتبار الاستعداد للموت بأية كيفية من الكيفيات بمثابة الصورة الأخلاقية لحياة إنسانية حقيقية وسعيدة، باعتبار أن الخوف من الموت هو من دون شك سبب كل اكتئاب إنساني؟ ربما قصد هسرل نفسه هذا بالفعل أيضا عندما كتب: "لا يمكنني أن أموت مرتاحا بكل بساطة إذا لم أتمكن من إتمام كتاباتي...".⁴

„Ich kann einfach nicht in Ruhe sterben, wenn ich meine Schrift nicht fertig bekommen habe...“

1 Hua. XXVII, p. 42.

2 Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, (S.162, 163, 165).

3 Hua. XXVII, p. 42.

4 Briefwechsel Bd. IX, S. 128, 129. Zitiert in "Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" ": Vernunft und Kultur, Ernst Wolfgang Orth (Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).

الخاتمة

في الواقع يمكن القول في نهاية رحلتنا إن اشتغال هسرل بمشكل الحياة قد قاده إلى تحديد جديد للفلسفة والفينومينولوجيا.

إن التساؤل الفينومينولوجي حول العلم والفلسفة قد أدى، كما رأينا، إلى عالم الحياة الذي اثبت كل منهما منه، إلى عالم الحياة ونمط تاريخيته كقصد للحياة الترنسندنتالية - القصدية المخفية والتاريخية المتجسدة. إن الذاتية الترنسندنتالية تُحرر في الرد الترنسندنتالي من اختفائها الذاتي وتُرفع إلى وضع جديد للشعور الذاتي الترنسندنتالي، بهذا يتم في الوقت نفسه الكشف عن التاريخ الترنسندنتالي وتاريخية الحياة الترنسندنتالية.

عندما اعتبر هسرل عام 1931 الفلسفة "تأملا كلياً للإنسانية حول إمكانية تأسيس وجودها الآتي انطلاقاً من حرية خاصة"، فإن هذا التأمل الكلي قد تضمن في نفس الوقت التأمل التاريخي، ذلك أنه كما أن كل إنسان يوجد ضمن ترابطات حيوية، فإن الفيلسوف يوجد هو الآخر ضمن حيل فلسفي. وإذا مارس الإنسان المتفلسف تأملات حول معنى وجوده، فإنه سي طرح بذلك مسألة المعنى كتساؤل تاريخي، نظراً إلى أن عالمه المحيط يمتد إلى غاية التأسيس الأصلي للفلسفة.

مع الفينومينولوجيا وحدها إذن كفلسفة ترنسندنتالية "ستظهر إمكانية فهم ذاتي جد عال، إمكانية الفهم الذاتي الفلسفي وكذا الوجود الآتي التاريخي لهذه الإمكانية"¹.

في السنة نفسها دوّن هسرل مايلي: "لكن الفينومينولوجي والفينومينولوجيا يقفان بنفسهما في هذه التاريخية. هذه الأخيرة تعبر، لدى ظهورها مندرجة في العالم ككل ترنسندنتالي آخر، عن مرحلة تطوّر الذاتية الترنسندنتالية نفسها، الذاتية الترنسندنتالية الكلية"².

1 Hua. 6 S. 427.

2 A V 10 S. 27.

هكذا ينظر هسرل إلى الفينومينولوجيا باعتبارها مندرجة ضمن السياق الجليلي الكبير لتاريخ الفلسفة وللحياة التي تتحرّر تدريجياً خلال مراحل التاريخيّة من خفافها الذاتي لتعود إلى نفسها.

في "أزمة" الإنسانية يدور النقاش التاريخي الكبير حول ما إذا كان الإنسان يريد أن يلبث في الموقف الوضعي أو أن يتحرّد من الموضوعة ليتوغّل في حياته الترنسندنتالية.

طبقاً لهذا يندرج عمل هسرل في مرحلته الأخيرة، أي العمل المتعلق بإشكالية الأزمة، ضمن هذا الطابع التاريخي الفلسفي.

إن الفلسفة والفينومينولوجيا كمرحلتين للتاريخية، كنمطين وجوديين للحياة الترنسندنتالية المتكشّفة في هذه التاريخيّة، لا يمكن أن يكونا علماً صارماً، هذا الحلم قد تبخّر. هل هذا يعني أن الفينومينولوجيا قد انحلت بهذا إلى مذهب صوفي للحياة؟

ينبغي ألا تتأمل العبارة المذكورة أعلاه بطريقة منعزلة، كما لا ينبغي كذلك أن نشقّق منها لاعلمية الفينومينولوجيا. إن الرفض يتناول هنا الفلسفة كعلم، أي الفلسفة التي تحاول أن تكون علماً بمعنى العلم الوضعي. هذا الحلم قد تبخّر بحقّ، لأنه هو بالضبط الذي أدى إلى أزمة الفلسفة، وإلى أزمة العلوم والإنسانية. إن العبارة المذكورة تشير إلى رفض مفهوم محدّد تماماً لعلمية الفلسفة، وهو المفهوم الذي تحوّلت استحالته بشكل صريح إلى إخفاق وأزمة.

هل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا الآن علماً أو رؤية للعالم مطلقة من كل قيد وتوجيه؟

يجب علينا أن نطرح هذا السؤال من جديد.

ربما سنجد لهذا البديل المذكور إجابة عاجلة لو طرحنا السؤال في محيط الأزمة.

لقد سقطت العلوم الوضعية، كما سبق أن رأينا، في الأزمة؛ وقد قدّم هسرل فينومينولوجيته مدّعيًا أنه يمكن تجاوز الأزمة بواسطتها. غير أنّها لكي تستطيع تحقيق ذلك يجب أن تكون موجّهة ومنظمة. وفي هذا الإطار اعتبر هسرل الهدف المتمثّل في الرجوع إلى عالم الحياة وتوضيحه انطلاقًا من نشاط الذاتية الترنسندنتالية المحقّق للمعنى، تجاوزًا نهائيًا للأزمة، وهذا من خلال الكشف عن جذورها. من أجل هذا لا يمكن لفينومينولوجيا الأصل الترنسندنتالي أن تتخلّى عن شرعيّتها أو صحتها. إن عودتها إلى البدايات الأخيرة هي التي تبرّر ادعاءها بخصوص شرعيّتها.

إن الرجوع إلى عالم الحياة ومن هنا إلى الذاتية الترنسندنتالية، يتطلب صرامة تأخذ معنى علمية جديدة. بهذا فقط يكون من الممكن توضيح واستخلاص الإنسانية والعالم، العنصر الأناوي وفي نفس الوقت العنصر المشترك لعالم الحياة من أنا الحياة الترنسندنتالية الذي يجعلهما ممكنين، أي من الحياة التي تكون باعتبارها حياة الأنا الترنسندنتالي، حياة تاريخية - جماعية سابقة.

هكذا يصبح العلم الكلي التناوئي المنطلق من أساس أخير، كافيًا ومطلقًا، مهمّة، وتعبيرًا عن الإنسانية في طريقها اللاهائي نحو الإبداع الذاتي لمعناها الحقيقي، باعتباره الفكرة اللاهائية لتعيينه لوظيفته تعيينًا ذاتيًا - خاصًا. إن كون هذه العلمية لا يمكن أن تكون هي نفسها علمية العلوم الوضعية، هو بالضبط ما أراد هسرل أن يبيّنه في عبارته المبهمة "لقد تبخّر الحلم"¹

لقد أخذت الفينومينولوجيا دائمًا على عاتقها واجب قيادة الإنسان نحو أعلى درجات حالة التأمل الذاتي والمسؤولية الذاتية. وبهذا تكون قد برّرت ادعاءها بخصوص الإطلاقية انطلاقًا من الهدف القطعي للتأمل الذاتي المطلق وللتأسيس المطلق للعالم.

إلا أنه على الرغم من أن هسرل يشير إلى علمية جديدة، فإن هذه الأخيرة تبدو من خلال توجيهها انطلاقاً من التيلوس المثالي، أنها تلتحق بدينية وإيمان وتنطبع به. هكذا، من خلال تضييع الصرامة العلمية بالمعنى التقليدي تكتسب الفينومينولوجيا قيمة جديدة.

في التأملات التاريخية تمارس تأملات حول أنفسنا: "التأمل... التاريخي يخص وجودنا كفلاسفة، وبالترابط وجود الفلسفة التي تكون بدورها انطلاقاً من وجودنا الفلسفي"¹

وإذا كانت الفينومينولوجيا تأملاً حول الحياة، "تساؤلاً عن المعنى، عن الماهية التيلولوجية للأنا"²، فإن الفلسفة بصفتها فينومينولوجيا يمارس فيها هذا التأمل، لا يمكن أن تكون علماً بالمعنى المتداول، بل إنها بالأحرى رؤية للعالم، "نوع من الإيمان الشخصي"³

من هنا يمكن القول إن لاعلمية الرد ترنسندنتالي-الفينومينولوجي تتضح من خلال كونه تأملاً يفهم منه عملية إعطاء المعنى انطلاقاً من التيلوس. إلا أن صرامة الرد ومنهج التأمل الردي يدلان من جديد على علميته.

على أن هاتين المحظتين قد تمّ تجاوزهما بواسطة علمية جديدة، أي بواسطة الفينومينولوجيا كتجربة ترنسندنتالية، غير أن هذه التجربة التي لم يعبر عنها هسرل بشكل إيجابي، قد جعلت أقواله تبدو لنا رغم كل شيء غير واضحة في بعض جوانبها.

إن الفلسفة والفينومينولوجيا تمثلان كلاً من المرحلة الثانية والثالثة للتاريخية؛ علماً أن مراحل التاريخية هي مراحل التأمل ورجوع العقل أو الروح وحياته إلى ذاتهما.

1 Hua. 6 S. 511 Anm 1.

2 Ibid. S. 509.

3 Hua. 3 S. 148.

إن الفينومينولوجيا باعتبارها أعلى مرحلة للتاريخية تمثل "الحنين السريّ للفلسفة المعاصرة برمتها"¹.

إنها التعبير المفهوم والمنطّيع تاريخيا عن هذه المرحلة الثالثة للتاريخية. إنها، بتعبير هسرل نفسه، "تعبير عن الإنسانية في طريقها اللامتاهي نحو الإبداع الذاتي لوجودها الحقيقي".

إنها أيضا - أي الفينومينولوجيا - تمكّن وممارسة الرجوع إلى الحياة المطلقة. إن عقل أو روح هذه الحياة يمارس معرفة ذاتية، "إنه يريد أن يعود من التوجه الخارجى الساذج إلى ذاته وأن يكتفي بها في هذه العودة"².

غير أن هسرل يتحدث عن مطلّقين، فإلى جانب الذاتية الترنسندنتالية كأصل ترنسندنتالي لكل وجود باعتباره معنى وجود، يوجد لدينا في الحقيقة "إطلاقية" أخرى كأصل كاف لكل الوقائع. بالنسبة إلى هذا المطلّ الذي يُعتبر العلة الأخيرة لكل شيء وللعقل، يجب أن يوجد في التيار الشعوري المطلّ للذاتية الإنسانية كيفيات أخرى للظهور. غير أن سؤالا آخر سرعان ما يقفز إلى أذهاننا هنا وهو: كيف جاءت فكرة "الإله كأصل أو سبب كاف للوقائع" إلى شعوري؟

يشير هسرل بطريقة غير واضحة إلى إمكانية مخاطبة هذا الإله لنا في الشعور بطريقة صوفية، في لاقصدي صوفي، أن يكون الإله تبعا لذلك باعتباره مؤثرا في التجربة الأصلية المتعلقة بالإله، أصل القصد وبالتالي أصل تأسيس -معنى الإله في المجال الترنسندنتالي.

هكذا يمكننا القول إن الفينومينولوجيا لم تعد مجرد منهج (مثلما يزعم البعض مجدّداً)، كما أنها ليست نسقا فلسفيا فحسب، بل إنها رجوع العقل إلى ذاته،

1 Hua. 6 S. 428.

2 Ibid. S.345.

إرجاع العقل إلى الحقيقة، إلى التأمل الذاتي الإنساني وإلى التحقيق الذاتي الذي هو في نفس الوقت تحقيق للحرية الخالصة، لإله في نظر هسرل. ومن هذا المنظور يمكن القول إنها أقرب إلى الميتافيزيقا والدين منها إلى العلم.

قاموس أهم المصطلحات الفينومينولوجية الواردة في الرسالة

1- Apprésentation (التقديم المباشر - غير المباشر):

تدل هذه الكلمة على النمط الخاص لمعطى الآخر بصفته تقديمًا مباشرًا - غير مباشر. وهي لا تلتبس لا مع نمط إدراك شيء ما، ولا مع نمط التذكر، ولا مع نمط التخيل.

2- Constitution (التأسيس):

يتمثل التأسيس في إعطاء معنى لما يقدم نفسه. كل موضوع هو معنى مؤسس بواسطة نوازات. التأسيس لا يعني هنا إذن عملية إنتاج موضوع ما في العالم، بل العملية التي بواسطتها يتكون معنى موضوع ما في سياق التجربة.

3- Corps et chair (الجسم والجسد):

يتميز هسرل بين الجسم - الموضوع، الجسم الفيزيائي Körper، والجسم الحي، أي الجسم المنعش بحياة تنتمي إليه بشكل خاص (Leib-Leben)، الجسم كشيء له مكانه في منطقة ما من العالم، وهو بالتالي العنصر الذي يتصل بالروح أو النفس من أجل أن يؤسس الوحدة التجريبية "إنسان".

أما الجسم المنعش فإنه يخضع للزمان والمكان. من هذا المنظور فإن الآخر لا يُعطى أولاً كجسم، بل إنه يُعطى بلحمه وعظمه كذاتية (هذا الفهم هو نتيجة تجريد).

4- Eidos (الماهية): يدل هذا المصطلح عند هسرل على الماهية الصورية أو المادية لموضوع ما. وهو يختلف عن المفهوم الكانطي لفكرة، الذي يدل على

ماهية مثالية. الفكرة هي حدّ مثالي، بينما الأيدوس هو بنية الموضوع نفسها، صورته المقولاتية، الأيدوس هو إذن القبلي العيني.

5 - **Entelechie**: مصطلح يوناني يقصد به الكمال، الإتمام، التحقيق، الحقيقة¹

6 - **Empathie Einfühlung**:

تدلّ بالنسبة إلى هسرل على علاقة الأنا بالأنا الآخر، أي على نمط حلس الأنا الآخر. إنما تشير في وقت واحد إلى تقارب الذاتيات الفردية وانفصالها الراديكالي. إنما إذن مكان تأسيس معنى الآخر انطلاقاً مني أنا نفسي، على الرغم من كون الحالات المعيشة للأنا الآخر تختلف دائماً عن حالاتي، وعلى الرغم من أنه لا يمكن لأي تواصل أن يتجاوز خارجيتها. بهذا فإن تجربة الآخر هي تقدم وليست إحضاراً لكنه ليس تقدماً مباشراً، نظراً إلى أن الحالات المعيشة للآخر لا تكون أبداً معطاة لي بشكل أصلي.

7 - **Epoché** (الأبوخية):

تعني عند هسرل وضع العالم المفارق بين قوسين، تعليق كل أطروحة مفارقة، كل حكم متعلق بوجود الموضوعات المفارقة.

8 - **evidence** (البداهة):

تكون هنالك بداهة عندما يعطى ما يعطى دون أي مشكل وأي افتراض مسبق. إنما تعبّر عن الاتفاق المتلئ بين المقصود والمعطى باعتباره كذلك.

1 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von JOACHIM RITTER. Band 2: D-F (SCHWABE & CO. VERLAG. BASEL / STUTTGART 1972).

9 - foundation (البناء):

البناء يتمثل في الإرجاع من جديد إلى أصل تكوين المعنى، بمعنى الرجوع هنا إلى الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها الوجود المطلق الوحيد.

10 - Habitus ou habitualit (العادة):

يعني هذا المصطلح كل مكسب دائم في حياة الذات ويكون بالتالي قابلاً لتحديده.

11 - Hylée (الهوى):

وتمثل المركب الثالث للمعيش إلى جانب التواز والنوام، وهي تدلّ على مضامين الإحساس. هذا المضمون لا يكون هو نفسه قصدياً، إلا أنه يمكن إنعاشه بواسطة التوازات. المعطيات الهولانية هي إذن المادة الحسية.

12 - Ipséité (الهوية أو الذاتية)

تعني الذات، ما يؤسس وجودنا الخاص، باعتباره يتأسس في نظر هسرل على التفكير.

13 - Kinästhesie (الحركة الوظيفية):

تدلّ في نظر هسرل على وحدة القابلية للتلقي: تتوحد المعطيات الحسية بواسطة الكيناستاز في حقل واحد.

14 - Monade (المونادا):

هي الأنا مع مجموع الحياة القصدية. إنها تتضمن كل ما ينتمي إليّ.

15 - mondain (العالمي):

يستعمل هسرل مصطلح عالمي - مونداني - للدلالة على كل ما يملك نمط وجود أشياء العالم. الشعور المونداني هو الشعور المتصور كواقع مؤسس في العالم. التطبيع هو الخطأ الذي يتمثل في توحيد كل موجود بواقع طبيعي.

16 - motivation (التحفيز):

يقودنا هذا المصطلح إلى فكرة سببية ترنسندنالية (متعالية)، أي إلى الكيفية التي يتحدّد بها سلوك الذات.

17 - neutralité (الحيادية):

الحيادية هي الفعل البسيط المتمثل في الامتناع عن وضع أطروحة وجود.

18 - Noème (النوام):

هو الموضوع باعتباره معنى مؤسساً بواسطة الشعور. لا يتعلق الأمر هنا بصورة، بل بالشئ ذاته الذي يعطى بلحمه وعظمه.

19 - Noèse (التواز):

النوازات هي أفعال الشعور التي تؤسس وحدة موضوع ما، التي تمنح المعنى. إن علم النوازات noétique يدرس الفعل القصدي الذي يُعلم المعيش الأصلي. ويعرّف هذا العلم أيضاً بالتوضيح القصدي للشعور العقلي.

20 - objectité /Gegenständlichkeit (الموضوعية أو التعلق بموضوعات):

تعني الحضور الجسّد للشئ، وهي تدلّ بشكل أفضل من الموضوعية على بعد الموضوع المؤسس بواسطة ذاتية ما.

21 - phénomène (الظاهرة):

تعني الظهور الذي يُعطى فيه الوجود بنفسه.

22 - présentification (الإحضار):

على خلاف التقدم الأصلي في الإدراك، يعيد الإحضار إنتاج الموضوع المدرك تحت نمط التذكر أو التخيل.

23 - (propriété ou primordialité)/Eigenheit (خصوصية):

تحيل هذه الكلمة إلى اللا أجنبي ومن هنا فإن الخاص يُتَحصَّل عليه بواسطة تجريد كل روحانية أجنبية. بمعنى إيجابي يمثل الخاص ما يعطى لذاته بذاته في بدهة قطعية.

24 - Protention (التوقع القريب):

هو انتظار ما سيحدث مباشرة. عند الاستماع إلى نغمة موسيقية على سبيل المثال تكون الذات منفتحة مباشرة على ما يتبع.

25 - Psychologisme transcendantal (المذهب النفساني الترنسندنتالي):

تدلّ هذه العبارة على الخطأ المتمثل في وضع الروح، باعتبارها واقعا عالميا (أي ينتمي للعالم) مؤسسا ونسبيا، كأساس لمعرفة الموضوع.

26 - Real / réel (واقعي):

هذا المصطلح يقودنا إلى مادة الـ res، وبالتالي فإنه يدلّ على كل ما ينتمي إلى طبيعة الشيء، على كل واقع عالمي (ينتمي إلى العالم) وطبيعي.

27 - Le réalisme transcendantal (المذهب الواقعي الترنسندنتالي):

يتعلق الأمر هنا بخطأ يتمثل في رفع ما ليس سوى واقعا مؤسسا إلى المستوى الترنسندنتالي.

28 - Réduction (الرد):

الرد لا يعني تقليلا أو تضيقا، بل إرجاعا جديدا إلى أصل كل معنى، أي إلى الذاتية المطلقة. الرد الماهوي هو عملية إرجاع موضوع ما إلى ماهيته.

29 - Reel, reel (واقعي):

يدلّ على الواقع الخايت (المباطن) للمعيش. ما يكون بالفعل على هذا النحو.

30 - Retention (التذكر القريب):

هو الاحتفاظ بما حدث قبل لحظات فقط، كصوت لا يزال رنينه في آذاننا. حتى وإن كان التذكر قصديا فيجب ألا يخلط بينه وبين الفعل القصدي للاحتفاظ. إن الأمر يتعلق بالتقدم لا بالإحضار.

31 - Solipsismus (المذهب الواحدي):

يدلّ هذا المصطلح في فكر هسرل على عملية انغلاق الذات على ذاتها وحدها، مع عدم التمكن من بلوغ أدنى مفارقة موضوعية، أي تناوتية (متعلقة بذوات أخرى).

32 - Téos (التيلوس):

التيلوس هو هدف نهائي. من هنا فإن البنية التيلولوجية هي بنية موجّهة نحو غاية مفهومة كأداء.

33 - Théoretique (نظري):

الموقف النظري يؤدي إلى تأمل لامبال للعالم. وهو يطابق الموقف الفلسفي باعتباره يستخدم تأملا (تفكيرا) حرا وكليا.

34 - transcendant (مفارق):

المعرفة المفارقة هي المعرفة غير البديهية التي لا يكون فيها الموضوع المقصود مرئيا بشكل مطلق ودون بقية. يتعلق الأمر إذن بمعرفة غير مباشرة وبواسطة تخطيطات.

35 - transcendental (متعالي):

الترنسندنتالي لا يدلّ عند هسرل على الشرط القبلي لمعرفة الموضوع فحسب، بل يعني بشكل أساسي الأساس القبلي لكيثونة الموضوع.¹

1 Emmanuel Housset, Husserl et l'énigme du monde (Editions du seuil, avril 2000. P. 259 – 263).

معجم الألفاظ

A

| | | | |
|---------------------------|--------------------|-----------------|-------------------|
| ausgleichen | يوفق | Antinomie | تعارض |
| Anschwellen | التضخم | Allwissenheit | العلم الكلي |
| ausmachen | يصنع | Allmacht | القوة الكلية |
| Aktivität | الفعالية | Auffassungssinn | معنى التصور |
| Abzielung | استهداف | anschaubar | قابل للرؤية |
| Aufbaukrise | أزمة بناء | aushalten | يتحمل |
| Altershemmungen | عوائق السن | Aufbrechen | انفتاح، انفجار |
| aufgeben | يتخلى | abhängig | مرتبط |
| Apriori der Subjektivität | قبلي الذاتية | Abwandlung | التحول |
| Ansatz | البداء، المحاولة | ausschlaggebend | حاسم، قطعي |
| Aufweisung | التقديم، الإظهار | Aussage | القول، الخبر |
| aufweisen | يُقدِّم، يظهر | Aktives Leben | الحياة الفاعلة |
| abgrenzen | يحصّر | allgemeiner | الأكثر عمومية |
| Außergeltungsetzung | سحب الثقة أو الصحة | ausweisbar | قابل للإثبات |
| aufzeigen | يوضّح | annehmen | يسلم، يقبل |
| Aufklärung | التنوير | Aufweis | تقديم أو عرض |
| alltäglich | يوميًا | Aufgabe | واجب، وظيفة/مُحلّ |
| Ausgerichtetsein | الترجّح | Auflösung | تفكك، انحلال |
| Anschauung | الحسّ | Anpassung | تكيف |
| allgültig | صحيح بشكل كلي | abgewertet | ممتنّ |

B

| Beweis | برهان | bewusstseins-transzendent | مفارق للوعي أو الشعور |
|----------------------|------------------|---------------------------|--------------------------|
| befriedigtes Dasein | وجود سعيد | das Bedingende | المشترط |
| Bewussthaben | امتلاك الوعي | das Bedingte | المشروط |
| Beitrag | مساهمة | bedingen | يشترط |
| Bedeutungsgewicht | ميزان الدلالة | bedeutungsvoll | مهم |
| Bildungsgemeinschaft | جماعة متعلمة | Bodenständigkeit | الأصالة |
| bewusst | بوعي | Bewährung | اختبار، برهنة |
| Bejahung | إثبات | Bindung | ارتباط |
| Bestimmung | تعريف، تحديد | bewähren | يرهن، يثبت |
| Berücksichtigung | العناية | Befund | النتيجة |
| Berufszeit | الزمن الوظيفي | Beweggrund | السبب المحرك |
| Beschaffenheiten | خصائص | Begriffsbildung | تكوين المفاهيم |

C

| | |
|-------|------|
| Chaos | فوضى |
|-------|------|

D

| | | | |
|--------------|-----------------|-------------------|---------------|
| Daseinsform | صورة الوجود | Darstellung | عرض |
| Doxa | الرأي | Differenziertheit | حالة التنوع |
| Disharmonien | اللانسجامات | Desaster | كارثة |
| denkerisch | تفكيرى، تفكيريا | Denkungsart | طريقة التفكير |
| Durchführung | تطبيق | | |

E

| | | | |
|----------------|---|------------------------|-----------------------------|
| entworfen | مخطط | Erhellung | الكشف عن |
| eigentümlich | نوعى | Einfühlung | الإحساس بالآخر |
| Einengung | تضييق | Erfülltheit | حالة الامتلاء |
| Einzelanalysen | تحليلات فردية | Erfassung | إحاطة، فهم |
| Europäisierung | أوربة، التحويل إلى النمط الأوروبى | Erfahrung | التجربة |
| einströmen | يندرج، يصب في | Erzeugnisse | منتجات |
| einholen | يجلب، يدرك | Entscheidungsvollmacht | القدرة التامة على القرار |
| Einstimmigkeit | التطابق | Erkenntnissubjekt | الذات العارفة |
| Erörterungen | النقاشات | Erklärungsgrundlage | قاعدة توضيحية |
| Eigenheit | خصوصية | Erkenntnisrelation | العلاقة المعرفية |
| eingeordnet | مندرج | evidente Einsichten | معارف بديهية |
| Erlebnisse | التجارب المعيشة | Ewigkeit | الخلود |
| einsichtig | بديهي | eigenartig | خاص، نوعى |
| Entwertung | امتهان، إبطال قيمة شيء | Erfolge | انتصارات |
| Enttäuschung | خيبة الأمل | Einstellung | موقف |

| | | | |
|---------------------------|----------------------|---------------------|---------------|
| Eigenart | الخاصية المميزة | Episteme | المعرفة |
| Endgeltung | صحة نهائية | Einleitung | التمهيد |
| Entwurf | تصميم | Eidetik | العلم الماهوي |
| Einzel persönlich keit | شخصية فردية | Eigenwesentlichkeit | ضرورة خاصة |
| Eigentümlichkeit | خصوصية | Erfahrungswelt | عالم التجربة |
| Einstellungsände rung | تغيير الموقف | Einheit | وحدة |
| Erfahrungsdinge | أشياء التجربة | Einseitigkeit | وحدة الجهة |
| Einstimmigkeit | الاتفاق، التطابق | Ethik | علم الأخلاق |
| Entweltlichung | الابتعاد عن العالم | Einstimmigkeit | التطابق |
| Eingangstor | باب الدخول الكبير | | |

F

| | | | |
|----------------------------|------------|----------------|---------------------|
| Fortschritt | تقدّم | fungiert | يسلك، يؤدي وظيفة |
| Flut | مدّ | Forderung | الاشتراط، المطلب |
| Funktionär der Vernunft | خادم للعقل | Freiheit | حرية |
| Formungen | الصياغات | Freilegung | اكتشاف |
| Fülle | الملء | Faktum | واقعة |
| Fremdling | أجنبي | festliegend | راسخ |
| Fortsetzung | مواصلة | fragmentarisch | بشكل تمزّقي |

G

| | | | |
|------------------------|--------------------------------|-----------------------|--------------------|
| die Größen | المعطاء | Glaube | التصديق |
| Gehalt | مضمون | Gewinnung | كسب، ظفر |
| gewinnen | يظفر | Gültigkeit | صحة |
| Gegebenheit | الإعطاء | Gegenstand | موضوع |
| Geltungsleben | حياة معتبرة | gegenständlich | موضوعي |
| Geltungsgebilde | شكل للصحة | Gegenständlichkeit | الموضوعية |
| Gestaltung | إنشاء | Grundvorwurf | المأخذ الرئيسي |
| Grundlegend | مؤسس | Gründe | الأسباب |
| Geist | الروح | Grundlegung | تأسيس |
| Gebilde | شكل | grundsätzlich | أساسي |
| Gegenständlichkeit | موضوعية، التعلق بموضوعات | Geisteswissenschaften | العلوم الروحية |
| Gesamtzusammenhang | السياق الكلي | Genesis | أصل |
| Grundbestimmung | التحديد الأساسي | Grundwissenschaft | علم أساسي |
| Gegenstandserfahrungen | تجارب خاصة بالموضوعات | Generalthesis | الأطروحة العامة |
| Gegenstandsbewusstsein | شعور بالموضوع | gültig | صحيح |

H

| | | | |
|--------------|----------------|---------------|----------------------|
| Handlung | السلوك | hervorbringen | أُفِر، تَمَتَّض عَنْ |
| Handelnder | الإنسان الفاعل | Hintergrund | الجانب الخلفي |
| Hinweis | تعلية | Habe | امتلاك، حيازة، مكسب |
| Heranführung | السوق التدريجي | | |

I

| | | | |
|----------------------------|-----------------------|-------------------------|---------------------------|
| intentionale Implikationen | تضمّنات قصدية | inhaltlich | متعلق بالمضمون |
| Inhaltsfülle | ملء مضموني | imperative Forderung | المطلب الصارم |
| Installierung | إرساء | Ichzentrum | مركز الأنا |
| Intersubjektivität | تداوت، تفاعل عدة ذوات | Identifizierbarkeit | إمكانية التعرف على الهوية |
| implizieren | يتضمن، يستلزم | Institutionalisierungen | إنشاء مؤسسات |
| Intentionalität | القصدية | Ichakten | أفعال الأنا |
| Induktion | الاستقراء | Ichkörper | الأنا الجسمي |
| immanent | محايث | | |

J

| | | | |
|--------------|--------------|--------|------|
| Jugendfreund | صديق الطفولة | jüngst | حديث |
|--------------|--------------|--------|------|

K

| | | | |
|------------------------|----------------|--------------------|--------------|
| Keernelement | العنصر النواتي | Körperwissenschaft | علم الأجسام |
| Koexistenz | تواجد | Kulturgut | مكسب ثقافي |
| Kinästhes ¹ | حركة وظيفية | Kehrtwendung | تحول، انقلاب |
| konkret-anschaulich | عيي-مرئي | Korrelatleistung | فعل تضائفي |
| Klärung | توضيح | Korrelation | الترابط |

L

| | | | |
|--------------------|-----------------------|-----------------|-----------------|
| Lebensbedeutung | المعنى المتصل بالحياة | Lebenswelt | عالم الحياة |
| Leitfaden | السلك الناقل | Leistungen | أفعال |
| letzterständlich | مفهوم بشكل نهائي | Letztbegründung | التأسيس النهائي |
| Los | نصيب أو حظ | Lebendigkeit | حياتية |
| Limes-Vorzeichnung | تحديد مسبق محدود | Lehre | النظرية |
| Leistungsgebilde | أشكال إنجاز | Leibhaftigkeit | عينية |
| lebensuntüchtig | غير ماهر في الحياة | letzimaßgebend | حاسم بشكل نهائي |

(1) **Cinesthèses** هي حركات وظيفية للجسم الحاس **Leib**، فهي تقيّر الأفق القصدي للتجربة، تحدد تنوع عمليات ظهور الموضوع المدرك، و ذلك بإتاحة تواصل التجربة، مثل مختلف نقاط و زوايا النظر.

M

| | | | |
|----------------|-----------------|-----------------|---------------------|
| Modernisierung | عصرية | Mystizismus | المنهج الصوفي |
| Motiv | السبب | Mitdasein | الوجود-مع |
| monistisch | واحدى | Modalisierung | التعديل |
| Motiviertheit | الصفة التحفيزية | Mundانيتät | الانتماء إلى العالم |
| Mytisches | ما هو أسطوري | Das Menschliche | الإنساني |

N

| | | | |
|-----------------|----------------------|------------------------|-----------------------|
| Naturalisierung | تطبيع | Nichtselbstgegebenheit | لا إعطاء ذاتي |
| Nachverstehen | الفهم البعدي | Normierung | إخضاع للمعايير |
| nachweisbar | قابل للبرهنة عليه | Nutzen | الاستفاعة، المنفعة |
| Not | الخطر | | |

O

| | | | |
|----------------|----------------|---------------|-----------|
| Operationsfeld | الحقل الإجرائي | Objekt | موضوع |
| offenbart | موحى به | Objektivismus | منهج وضعي |
| offenbar | بصراحة | objektiviert | مجرد |
| Ohnmacht | اللا قوة | | |

P

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| phänomenologisch begründen | التأسيس بطريقة فينومينولوجية |
| Polsystem | النظام القطبي |
| Prinzipalkoordination | الارتباط الرئيسي |
| Passivität | الانفعالية |
| Präsentifikation | الإحضار* |
| Potentialitäten | إمكانات، كوامن |
| patent | ماهر |
| Problemstellung | طرح الإشكال |

Q

| | |
|---------|-------|
| Quellen | مصادر |
|---------|-------|

R

| | | | |
|----------------------|-------------------------|----------------|-----------------|
| Reinheit | الخالصية | rein | خالص |
| Rückfrage | تساؤل دقيق | Reinigung | تغليص |
| das Rein-Apperzierte | المشارك الخالص | Residuum | متبق |
| Rekurs | رجوع | Rückverweisung | الإحالة من جديد |
| Rückzug | الرجوع | Rückgang | رجوع |
| Raumzeitlichkeit | صفتا المكانية والزمانية | Rechtsfrage | مسألة الحق |
| rechtfertigen | يبرّر | Richtung | اتجاه |
| Rationalisierung | عقلنة | | |

* انظر قاموس المصطلحات الفينومينولوجية

S

| | | | |
|-----------------------|-------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Seinswahrheit | حقيقة الوجود | Schein | الظهور |
| Selbstgebung | الإعطاء الذاتي | Seinsgeltung | الصحة أو الشرعية الوجودية |
| Setzung | وضع | Standpunktsphilosophien | فلسفات الرأي |
| Seinscharaktere | سمات الوجود | Sinnending | الشيء الحسي |
| Selbsthabe | امتلاك ذاتي | schwankend | متروك |
| Seele | الروح | seelisch | روحي |
| Solipsismus | المذهب الواحد | Seinssinn | معنى الوجود |
| Subjektvergessenheit | نسيان الذات | Sicht | رؤية |
| Selbstbesinnung | المعرفة الذاتية | Seinsschicht | طبقة وجودية |
| Selbstregelung | الضبط الذاتي | Strukturen | البنى |
| Subjekt des Vermögens | ذات القدرة | das Selbstgewisse | ما هو يقيني بذاته |
| Sinnbestände | مضامين المعنى | sachlich | من الناحية الملموسة |
| seinssetzend | واضع للوجود | Selbstgegebenheit | الإعطاء الذاتي |
| Subjekt der Akte | ذات الأفعال | schöpfen | يستمد أو يغترف |
| Sonderwelten | عواالم خاصة | Sphäre der Natürlichkeit | حقن ما هو طبيعي |
| Sinnstiftung | تأسيس المعنى | skeptisch | شككي |
| Substruktion | الإدراج | Sein an sich | وجود في ذاته |
| Selbstausslegung | التأويل الذاتي | Sicherung | تأكيد، ضمان |
| sinnentleert | مفرغ، أو مجرد من المعنى | | |

T

| | | | |
|-------------------------------|---------------------------------|--------------|---------------|
| Tatsachenwissenschaft | علم أشياء | Telos | الغاية |
| Tiefblicke | نظرات عميقة | Transzendenz | المفارقة |
| transzendente Subjektivierung | التذويت الترسندنتالي | treffen | يصادف |
| Tätiges Erfahren | الإدراك الفاعل | thematisiert | المتخذ كموضوع |
| Tätigsein | النشاط، الفعالية | Tätigkeiten | الأنشطة |
| Tatsachenkomplexen | مركبات شبيهة | Tat | الفعل |
| Thematisierung | اتخاذ شيء ما موضوعاً، موضوعة | | |

U

| | | | |
|----------------|------------------|------------------|--------------------|
| Urteil | الحكم | Unstimmigkeit | لا اتفاق، اختلاف |
| Umwertung | إعادة تقييم | umsichtig | بكل حذر |
| unverbindlich | غير قابل للتوحيد | Unsterblichkeit | الخلود |
| umgreifen | يشمل | Urstiftung | تأسيس أصلي |
| umstritten | غير مستقر | Untergrund | أساس باطن |
| Urtatsache | الواقعة الأصلية | Umgestaltung | إعادة تأسيس |
| Ursprung | الأصل، المصدر | Überspringen | محاورة |
| Ursynthese | التركيب الأصلي | Umsturz | الانقلاب، أو القلب |
| Urkonstitution | التأسيس الأصلي | Unthematizität | صفة اللاموضوع |
| Urmodus | النمط الأصلي | Umwelt | العالم المحيط |
| Urform | الصورة الأصلية | unüberschreitbar | لا يمكن تجاوزه |
| Urdoxa | الظن الأصلي | Unbehagen | الشقاء |
| Urstätte | المحل الأصلي | | |

V

| | | | |
|--------------------|---------------------|-----------------------|---------------------------|
| verweisen | يحيل إلى | vorausliegend | حاضر بشكل سابق |
| Von vornherein | من الآن فصاعدا | Verschöbung | تأجيل |
| Verhaltensumgebung | محيط سلوكي | Vorstellung | تمثل |
| verdrängen | يطغى | Vernünftigkeit | العقلانية |
| verbannen | يقصي، ينفي | Vergegenwärtigung | التحويل إلى الحاضر |
| Voraussetzung | الفرضية، الشرط | Vorhaben | نية، طموح |
| Verfälschung | تزيف، تغليب | verwickelt | مرتبك |
| Verzweigungen | تفرعات | verbindbar | قابل للتوحيد |
| Vermächtnis | الإرث | vieldeutig | مبهم، متعدد المعاني |
| Vollzug | الممارسة | vollziehendes Leisten | فعل منجز |
| Verhalten | السلوك | verborgen | تخفى على الذات |
| Verwandlung | التحول | Vorhandensein | الحضور |
| Verneintheit | حالة ما يكون متوقفا | vernünftig | عقلي |
| verfehlt | مضيق | Vernunftwesen | ماهية عقلية، أو وجود عقلي |
| Vermittlung | واسطة | vorurteilsfrei | من غير أحكام سابقة |
| Verweltlichung | الإدماج في العالم | vollziehen | يطبق، ينجز |
| verschüttern | يزرع، يهز | vorherrschen | يسيطر |
| verharren | بقي، استمر | Vorgegebenheit | إعطاء سابق |
| Vorkommis | حادث | Verkehrung | قلب |
| Verfahren | الأسلوب، المنهج | Vermögen | الملكية، القدرة |
| Vorsätze | نوايا | Vollkommenheitsideal | مثال نسبي للكمال |
| Vorgehen | مسلك، مسيرة، ممارسة | Vermögen | القدرة |
| Vorbildlichkeit | نموذجية | | |

W

| | | | |
|-----------------------|------------------------|--|-----------------------|
| wörtlich | حرفي | weitgehend | على نطاق واسع |
| wertvoll | مهم | Widersinn | ما لا يقبله العقل |
| Weltpraxis | تطبيق متعلق بالعالم | Wissenschaftlichkeit | علمية |
| Weltleben | الحياة ضمن العالم | Werden | الصورورة، التحول |
| Wertproblematik | إشكالية القيمة | Wissenschaftstheorie oder Wissenschaftslehre | نظرية معرفية |
| Weltauffassung | تصور العالم | Weltanschauung | وجهة نظر بخصوص العالم |
| Weltall | العالم الكلي | wahrnehmen | أدرك، حقق |
| Welthabe | امتلاك أو معرفة العالم | wahrnehmen | حقق |
| Wirklichkeit | حقيقة | Wesensmöglichkeiten | الإمكانات الماهوية |
| Wesensnotwendigkeiten | ضرورات ماهوية | wirkungsmächtig | قوي التأثير |
| wechselseitig | متبادل | wesensmässig | طبقا للماهية |
| Wesensforschung | بحث ماهوي | Wesenscharakter | طابع ماهوي |
| Weggedanke | فكرة الطريق | Wesenswissenschaft | علم ماهيات |
| Weltglaube | التصديق بالعالم | Wissenschaftskultur | ثقافة علمية |
| Weltgläubigkeit | صفة التصديق بالعالم | Weltvernichtung | نفي العالم |
| Wesen | ماهية، طبيعة | | |

Z

| | | | |
|-----------------|-----------------|-----------------|--------------------|
| Zusammenfassung | الخلاصة | zurückbezogen | مرتبط بـ |
| Zuwachs | نمو | zugrunde liegt | يعتبر أساساً لـ... |
| Zirkelstruktur | بنية دورية، دور | Zusammenhang | السياق، الارتباط |
| Zweckgebilde | الأشكال الغائية | Zeitlichkeit | الزمنية |
| Zeitbewusstsein | الشعور بالزمن | zusammenbrechen | انهار، تحطم |
| Zerfall | انحيار | | |

قائمة المصادر والمراجع

1-المصادر

أ-المصادر باللغة الألمانية

Edmund Husserl (1859-1938)

- 1- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954).
- 2- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993).
- 3- Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Band VII Herausgegeben von Rudolf Boehm, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956).
- 4- Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).
- 5- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hu XIII. Hrsg. von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973).
- 6- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Hu. XXIV Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).

- 7- Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, Band II. herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958).
- 8- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band III/2. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband: ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976).
- 9- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band IV Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1952).
- 10- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF, 1974).
- 11- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972).
- 12- Philosophie als strenge Wissenschaft. Aufsätze und Vorträge (1911-1921) Mit ergänzenden Texten. Band XXV. Herausgegeben von: THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (1987 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).
- 13- Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937) Mit ergänzenden Texten. Hua XXVII. Herausgegeben von THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS 1989).
- 14- Briefwechsel Bd. IX.
- 15- Briefwechsel Bd. XIII.

ب- المصادر باللغة الفرنسية

- 1- la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer, (Paris, PUF., 1955).
- 2- Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, (Paris, PUF. 1961).
- 3- Idées directrices pour une phénoménologie, tr. P. Ricoeur, (Paris, Gallimard, 1950).
- 4- Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, (Paris, Vrin 1953).
- 5- La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976).
- 6- logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, (Paris, P.U.F., 1957).

ج- المخطوطات

- 1- A V 10
- 2- A V 19
- 3- A V 20
- 4- A V 22
- 5- A VII 11
- 6- B I 16
- 7- B I 22/ V
- 8- B I 25
- 9- K III 6
- 10- KIII 19
- 11- K VI 4
- 12- Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, (janv.-mars 1949).

- 1- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. (Felix meiner Verlag, Hamburg, 1996).
- 2- Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982
- 3- Merleau-Ponty, le probleme des sciences de l'homme selon Husserl, in «les cours de Sorbonne», Paris ohne Jahr. Zeitschrift.
- 4- Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition).
- 5- Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, (Paris 1953).
- 6- André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973).
- 7- G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. (Paris, Aubier, 1941).
- 8- E. Fink, Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4.
- 9- Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, (Paris, édit. Minh-Tân, 1951).
- 10- Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (1). Mit einer Einführung, herausgegeben von: Klaus Held. (philipp Reclam jun. Stultgart, 1985).
- 11- File: // E:/ Edmund 20% Husserl 20% - 20% Wikipedia htm.
- 12- Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genese de l'intentionnalité (Paris PUF: 1955).

- 13- Emmanuel Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (Paris. 1949).
- 14- Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1964) *Phänomenologica*, B. 16.
- 15- P. Ricoeur : «Husserl et le sens de l'Histoire », dans *Revue de Methaphysique et de Morale*, Jul.-Oct. 1949).
- 16- Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls «Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Vernunft und Kultur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999).
- 17- Ernst Wolfgang Orth, *Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen*, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Band 3. (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976).
- 18- André de Mural, *l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien*. (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958).
- 19- Hubert Hohl: *Lebenswelt und Geschichte-Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, (München 1962).
- 20- Maurice Merleau-Ponty: *signes*, (Paris 1960).
- 21- G.A. de Laguna: *on Existence and the Human world*, (New Haven and London 1966).
- 22- Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, (Bouvier Verlag. Bonn, 1991).
- 23- Sepp, Hans Rainer: *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997).
- 24- W. Biemel: *die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* XIII, 2.

- 25- A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (Martinus Nijhoff (La Haye/ Den Haag/1959).
- 26- J. Paul Sartre, l'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, (Paris 1950).
- 27- S. Freud, Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, (Paris, Payot, 1961).
- 28- Revue de philosophie. presses universitaires du Mirail 22. de Kant à la phénoménologie. (Kairos 22. 2003).
- 29- Götz Schregle, DEUTSCH-ARABISCHES WÖRTERBUCH (OTTO HARRASSOWITZ. WIESBADEN 1974).
- 30- Souheil Idriss, AL-MANHAL Dictionnaire Français – Arabe (Dar El- AADAAB BEIROUT 2000).

الفهرس

| | |
|-----------------------------|----|
| تقدم الدكتور ديتراومار..... | 3 |
| المقدمة..... | 19 |
| مدخل..... | 31 |

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترسندنتالية وتطورها

الفصل الأول

من الأزمة إلى البدء الجديد

| | |
|--|----|
| 1- طموح الفلسفة المسرلية..... | 35 |
| 2- الشعور بأزمة..... | 40 |
| 3- بدء جديد و"عودة إلى الأشياء ذاتها"..... | 46 |
| 4- حلس الماهيات..... | 47 |
| 5- التحليل القصدي..... | 49 |

الفصل الثاني

الرد الفينومينولوجي والانتقال إلى الفينومينولوجيا التأسيسية

| | |
|---|----|
| 1- تغيير في الموقف: الرد الفينومينولوجي وبقيته..... | 55 |
| 2- الفينومينولوجيا التأسيسية..... | 57 |
| 3- مثالية أم وجودية؟..... | 59 |
| 4- التطبيق العلمي للفينومينولوجيا..... | 61 |
| 5- العلوم الماهوية والعلوم التحريية..... | 61 |

الفصل الثالث

بين أزمة العلوم وأزمة الحياة (تأملات هسرلية)

- 1- مشروعية الحديث عن أزمة للعلم.....65
- 2- شيئية العلم وإهماله للحياة.....67
- 3- التصور الجديد للفلسفة في عصر النهضة ودوره
في تأسيس الإنسانية الأوربية المستقلة.....69
- 4- مثال الفلسفة الكلية وتفككه الداخلي.....72

الفصل الرابع

العلاقة القصصية بين التجربة الطبيعية وعالم الحياة ودورها في عقلنة التجربة

- 1- التعليق.....83
- 2- القصصية.....84
- 3- عقلنة التجربة (بين كانط وديكارت وهسرل).....85

القسم الثاني

**دور مختلف أنواع الردود في التأسيس الجوهرى المنهجي
للفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص الترنسندنتالى**

الفصل الأول

من علم النفس الخالص إلى علم الوجود الخالص

- 1- الفلسفة بين العلمية الصارمة والحيثافيزيقا.....95
- 2- علم النفس الخالص.....98

الفصل الثاني

طرق التعليق والرد الفينومينولوجي

- 1- التطبيق الأساسي للرد الفينومينولوجي.....101
- 2- طرق التعليق والرد الفينومينولوجي.....105
- 3- الطريق الديكارتي.....105
- 4- الطريق الأنطولوجي.....109
- 5- الطريق العابر على علم النفس الوصفي القصدي.....113

الفصل الثالث

منهج البحث الماهوي وعلاقته بمناهج أخرى

- 1- الرد الفينومينولوجي وفكرة الفلسفة.....119
- 2- الرد الماهوي: الفينومينولوجيا كعلم أساسي للشعور - منهج البحث الماهوي.....121
- 3- رؤية الماهيات والاستقراء.....124
- 4- رؤية الماهيات والاستبطان.....126
- 5- القصديّة والفهم.....127

الفصل الرابع

الفينومينولوجيا والتحليل النفسي

- 1- نقطة تقاطع الفينومينولوجيا والتحليل النفسي.....129
- 2- التفسير والفهم.....133

القسم الثالث

عالم الحياة بين العلم والفلسفة: بؤادر أزمة العلم

الفصل الأول

الفيثومينولوجيا والعلوم

- 1- الفيثومينولوجيا كفلسفة نقدية للعلوم.....137
- 2- علوم في أزمة وإنسانية في أزمة.....138

الفصل الثاني

أسباب الأزمة وطرق تجاوزها

- 1- نسيان الأصول.....141
- 2- ضرورة العودة إلى عالم الحياة.....144
- 3- الحقيقة آفاقها.....149
- 4- البداهة باعتبارها "معيشا" للحقيقة.....150
- 5- الحقيقة كممثل أعلى والعالم كفكرة.....152
- 6- مهمة الفلسفة بالنسبة إلى معنى التاريخ.....156

الفصل الثالث

كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفيثومينولوجيا الترنسندنتالية"

وتجديد المدخل إلى الفلسفة من خلال مفهوم عالم الحياة

- 1- الكتاب الخيالي: كتاب الأزمة كقطعة أو كخاتمة إجمالية لمؤلفات الحياة.....164
- 2- "الأزمة" بين علم النفس ونظرية عالم الحياة.....169
- 3- موضوع "الأزمة".....175
- 4- مفهوم عالم الحياة والمدخل الجديد إلى الفلسفة.....177
- 5- مفهوم العالم في إطار الإشكالية المشرقية القديمة للمدخل.....179

القسم الرابع

الوحدة الترابطية بين الأنا والعالم كحلقة وصل بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الموندانية

الفصل الأول

رد العلم الموضوعي إلى قبليّ عالم الحياة

- 1- ضرورة إبراز القصديّة المؤسّسة للعلم الموضوعي.....193
- 2- عالم الحياة باعتباره مشكلة فينومينولوجية أساسية.....202
- 3- عالم الحياة وتحديد المشروع الفلسفي.....205
- 4- الكوجيتاتوم.....214

الفصل الثاني

الرد الترنسندنتالي كطريق لإبراز القصديّة المؤسّسة للطبيعة المريّضة

- 1- الوصف الخالص لعالم الحياة والمورفولوجيا النومائية.....221
- 2- صفات وسمات النوم.....225
- 3- الموضوع = س القابل للتحديد في المعنى النومائي،
المماذا والكيف النومائيان.....231
- 4- الكوجيتو.....239
- 5- آنية وإمكانية الحياة الشعورية: الزمانية المثالية للشعور.....247
- 6- صفات النواز.....256
- 7- التنوع الهيلواني والوظائف القصديّة.....262
- الرعي العقلائي: بداهة وحقيقة.....269
- الأنسا: الأنا الخالص كذات لاعددة = س.....277
- 10- الذات العينية باعتبارها القصديّة نفسها.....284

الفصل الثالث

التطبيق والأخلاق في فلسفة عالم الحياة

- 1- تأملات حول عالم الحياة.....293
- 2- عالم الحياة وتصور العالم.....296
- 3- علاقة العلوم المعاصرة بالعالم.....298
- 4- فلسفة رؤية العالم والفلسفة الحقيقية.....303
- 5- بين فلسفة التطبيق وفلسفة عالم الحياة.....308
- أ- مفهوم "التطبيق".....308
- ب- مفهوم "عالم الحياة".....310
- 6- الانتقال من فلسفة عالم الحياة إلى فلسفة التطبيق؟.....319
- 7- صعوبات تحديد فينومينولوجي للتطبيق.....323
- 8- السلوك والفعل.....324
- 9- الدوكسا والتطبيق.....327
- 10- وحدة الشخص.....328
- الخاتمة.....337
- قاموس أهم المصطلحات الفينومينولوجية الواردة في الرسالة.....343
- معجم الألفاظ.....351
- قائمة المصادر والمراجع.....365
- الفهرس.....371

انسجرت طبعه على مطابع

طبع في المطابع الجامعية
1، الساحة المركزية - بن عكنون - الجزائر